Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung

Albrecht Ritschl

Dg
(Ritschl)
1875

667
Ritschl
1888
v. 1

LIBRARY

OF THE

DIVINITY SCHOOL.

Recd
21 Sept., 1891.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

christliche Lehre

von der

Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Erster Band.

Die Geschichte der Lehre.

Dritte Auflage.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1889.

Digitized by Google

Divinity School.

855

Das Recht der Ueberſetzung bleibt vorbehalten.

Digitized by Google

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Es sind fast dreißig Jahre verflossen, seit ich im dritten Semester meines akademischen Studiums mir darüber klar wurde, daß ich für meine theologische Bildung vor Allem des Verständnisses der christlichen Idee der Versöhnung bedürfe. Ich habe damals versucht, specielle Anleitung zu diesem Zwecke zu erhalten; sie wurde mir nicht in der richtigen Weise zu Theil; und wie ich jetzt nach zusammenhängender Erforschung der neuern deutschen Theologie erkenne, durfte ich damals nicht erwarten, erfolgreiche Anleitung zur Lösung des Problems von irgend Jemand zu empfangen. Meinem wissenschaftlichen Streben wurden andere Aufgaben aufgedrängt; so wie ich sie für mich zum Abschluß gebracht hatte, habe ich die Frage meiner Jugend selbständig aufgenommen. Seit 1857 habe ich, so weit nicht der Wechsel der amtlichen Pflichten und persönliche Geschicke hemmend einwirkten, direct und indirect meine Arbeit auf die Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung gerichtet. Was ich von diesen Studien veröffentlicht habe, ist das Programm de ira dei (Bonn 1859) und folgende Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theologie: Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander (1857. Heft 4), Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi (1860. Heft 4), Die Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi im Neuen Testamente (1863. Heft 2. 3), Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, drei Artikel (1865. Heft 2. 1868, Heft 1. 2). Zum Zwecke der dogmatischen Darstellung jener Lehren hielt ich es jedoch für nöthig, die Einsicht in die ganze Geschichte derselben seit dem Beginne des Mittelalters zu gewinnen, und in diesem Sinne habe ich das vorliegende Buch geschrieben. . . .

Göttingen, 17. September 1870.

Digitized by Google

Vorrede zur zweiten Auflage.

Es ist mir vergönnt, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung zum zweiten Male herauszugeben. Dem vorliegenden ersten Bande werden der zweite und der dritte in kurzen Fristen nachfolgen. In dem ersten Bande sind die beiden letzten Capitel umgestellt; und neben einer Menge kleinerer Veränderungen und Ergänzungen, welche vorgenommen worden sind, ist eine Reihe von Abschnitten an verschiedenen Stellen, welche den fünften Theil des Ganzen ausmachen, neu ausgearbeitet worden. Anlaß dazu haben mir in zwei Fällen Andere gegeben, nämlich Herr Professor Herrmann in Marburg in Hinsicht der Lehre der griechischen Väter von der Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechtes, und Herr Professor Cremer in Greifswald in Hinsicht des von Anselm vorgetragenen Begriffs der Genugthuung Christi. Für die von Beiden empfangene Belehrung bin ich aufrichtigst dankbar. Uebrigens sind mir für verschiedene der neu gearbeiteten Abschnitte meine fortgesetzten Forschungen über den Pietismus zu Gute gekommen.

Göttingen, 1. September 1882.

Albrecht Ritschl.

Die vorliegende nach dem Tode des Verfassers hergestellte dritte Auflage des ersten Bandes ist ein unveränderter Abdruck der zweiten Auflage.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Das Thema. 1
2. Die Lehre von der Erlösung durch Christus in der griechischen Kirche. 3
3. Literatur. Baur und Dorner. 21

Erstes Capitel. Die Idee der Versöhnung durch Christus bei Anselm und Abälard.

4. Die Lehre Anselm's von der Genugthuung Christi. . . . 31
5. Beurtheilung derselben. Begriff des Verdienstes Christi. . 38
6. Abälard's Lehre von der Versöhnung der Erwählten durch Christus. Vergleichung zwischen Abälard und Anselm. . . 48

Zweites Capitel. Die Ideen der Genugthuung und des Verdienstes Christi bei Thomas von Aquinum und Johannes Duns Scotus.

7. Die Begrenzung der Ueberlieferung durch Petrus Lombardus. 55
8. Die Ideen des Thomas und des Duns von Gott. . . . 58
9. Die Lehre des Thomas von der Genugthuung Christi. . . 64
10. Beurtheilung derselben. Begriff des Verdienstes Christi. . 68
11. Die Lehre des Duns vom Verdienste Christi. 73
12. Fortsetzung. Die Endlichkeit des Verdienstes Christi. . . 77
13. Fortsetzung. Die Zufälligkeit seiner Geltung. 82

Drittes Capitel. Der Gedanke der Rechtfertigung im Mittelalter.

14. Thomas über Gnade, Gerechtmachung, Verdienst. 86
15. Dieselben Begriffe bei Duns und bei den Nominalisten. . 96
16. Inwiefern im Mittelalter Vorklänge des reformatorischen Gedankens der Rechtfertigung zu erwarten sind. 105
17. Der heilige Bernhard. 109
18. Die Mystik. 117
19. Sogenannte Reformatoren vor der Reformation. 129
20. Das Zeugniß der römisch-katholischen Kirche für die Gnade gegen die Verdienste. 135

Digitized by Google

Seite

Viertes Capitel. Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben.

21. Die eigenthümliche Begrenzung dieses Grundsatzes. . . . 141
22. Wie die Reformatoren den Boden der allgemeinen Kirche behaupten. 145
23. Luther's Gedanke von der Rechtfertigung der religiöse Regulator des sittlichen Lebens des Wiedergeborenen. 153
24. Folgerung für die Auffassung der Buße. 159
25. Uebereinstimmung Zwingli's mit Luther. 165
26. Die praktisch-religiöse Beziehung der Rechtfertigung aus dem Glauben. 174
27. Lehre Luther's und Melanchthon's von der Rechtfertigung und der Wiedergeburt. 185
28. Lehre Luther's und Melanchthon's von der Bekehrung durch Gesetz und Evangelium. 198
29. Lehre Calvin's von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben. 203
30. Verhältniß Calvin's zu Melanchthon und Luther im praktischen Bewußtsein der Rechtfertigung und in der Auffassung der Buße. 210

Fünftes Capitel. Die Principien der reformatorischen Lehre von der Versöhnung im Gegensatze zu der des Mittelalters und zur Justificationslehre Osiander's.

31. Der Tod Christi als stellvertretende Strafleistung nothwendig gemäß Gottes Gerechtigkeit. 217
32. Die Geltung dieses Gedankens für Zwingli. 224
33. Das Verdienst Christi nach Calvin's Darstellung. . . . 227
34. Der leidende und der thuende Gehorsam Christi. 230
35. Die Justificationslehre des Andreas Osiander. 235
36. Beurtheilung derselben. 240
37. Einwirkung Osiander's auf die Lehrweise der lutherischen Theologen. 247

Sechstes Capitel. Die orthodoxe Lehre der Lutheraner und der Reformirten von der Versöhnung und Rechtfertigung und der Widerspruch des Faustus Socinus.

38. Die Begrenzung des Thema. 256
39. Die Nothwendigkeit der Strafsatisfaction Christi aus der habituellen Gerechtigkeit Gottes. 264
40. Die Bedeutung des thuenden Gehorsams Christi neben dem leidenden. Piscator's Widerspruch dagegen. 271
41. Die Coordination des leidenden und des thuenden Gehorsams Christi im Begriffe der Genugthuung, und die Subordination jenes unter diesen im Begriffe des Verdienstes Christi. 279

Digitized by Google

Seite

42. Die Lehre von der applicatio gratiae oder efficacia meriti Christi. Abweichung beider Confessionen. 291
43. Der Umfang der Heilsabsicht Christi. Abweichung beider Confessionen. 305
44. Die Ablehnung der Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus bei den Wiedertäufern, Mystikern, Quäkern, Socinianern. 314
45. Die Argumente des Faustus Socinus gegen die orthodoxe Lehre. 324
46. Beurtheilung derselben. 329
47. Lehren der Arminianer. 336

Siebentes Capitel. Die Zersetzung der Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung.

48. Mystik und Pietismus gegen die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. 347
49. Die Gründe der theologischen Aufklärung in der lutherischen Kirche Deutschlands. 363
50. Die Einwirkung von Leibnitz. — Canz gegen Dippel . . 373
51. Die Einwirkung von Wolf. 383
52. Töllner's Untersuchung des thätigen Gehorsams Christi. . 388
53. Das Problem der göttlichen Strafen. 397
54. Negative und positive Deutung des Heilswerthes des Todes Christi durch die Aufklärungstheologen. 408
55. Die halborthodoxen Gegner der Aufklärung. 419

Achtes Capitel. Neue Begrenzung des Problems der Versöhnung durch Kant; Rückgang seiner Schüler auf den Standpunkt der Aufklärung.

56. Der Gegensatz Kant's gegen die Aufklärung in den Voraussetzungen der Versöhnungsidee. 429
57. Kant's kritische Principien der Moral als dogmatische. . . 438
58. Die Lehren von der Rechtfertigung und Strafgenugthuung in Kant's philosophischer Religionslehre. 446
59. Tieftrunk's praktisches Postulat der Aufhebung der Schuld und dessen theologische Begründung. 459
60. Rückgang der Kantianer auf den Standpunkt der Aufklärung. 470
61. De Wette's Deutung der Versöhnungslehre. 478

Neuntes Capitel. Die Erneuerung des Abälard'schen Lehrtypus durch Schleiermacher und seine Nachfolger.

62. Die Bedeutung Schleiermacher's für die Theologie. . . . 484
63. Die christliche Religion als die Gemeinschaft der Erlösung durch Christus. 489
64. Die Lehre von der Sünde und vom Uebel. 496
65. Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung durch Christus. 510
66. Das Verhältniß derselben zur dogmatischen Ueberlieferung. 520

Seite

67. Die Lehre von der Rechtfertigung. 531
68. Die Nachfolger von Schleiermacher. 538

Zehntes Capitel. Die Verſöhnungsidee in der ſpeculativen Schule.

69. Schelling und ſeine Nachfolger. 560
70. Hegel und ſeine Nachfolger. 577

Elftes Capitel. Der Verlauf des modernen Pietismus bis zur Repriſtination der lutheriſchen Orthodoxie.

71. Der Charakter des modernen Pietismus im Unterſchiede vom ältern. 588
72. Die Verſöhnungslehre bei den frühſten Vertretern des modernen Pietismus. 600
73. Die Bengel'ſche Schule. 606
74. Der Gedanke der Straffatisfaction Chriſti in der Bengel'ſchen Schule. 623
75. Die moderne lutheriſche Orthodoxie. 632
76. Reſultate und Probleme. 647

Regiſter. 654

Einleitung.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, welche ich darzustellen unternehme, bildet die Mitte des theologischen Systems. Diese Wirkungen Jesu Christi auf die als Sünder vorausgesetzten Menschen decken sich mit der Vorstellung von der Gründung der Gemeinde durch Christus und ihrer Erhaltung in seiner Kraft. Denn indem Sünder gerechtgesprochen und mit Gott versöhnt werden, sind sie zu der Religionsgemeinde Christi umgebildet; und die Gemeinde als Ganzes hat ihre eigenthümliche Art daran, daß sie und ihre Glieder, wenn auch noch mit Sünde behaftet, das Recht des Zutrittes zu Gott besitzen. „In welcher Christenheit, sagt Luther im Kleinen Katechismus, Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt." Die systematische Theologie nun hat die der christlichen Religion zustehende Anschauung der Welt und des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte der vollendeten und erschöpfenden Offenbarung Gottes in Christus zu deuten, und den richtigen Zusammenhang ihrer Glieder als nothwendig zu erklären in Beziehung auf den Bestand der christlichen Gemeinschaft und auf deren Ziel, das ewige Leben im Reiche Gottes. Die systematische Theologie unterscheidet sich hierin von aller geschichtlichen Erkenntniß, welche sie in ihren Dienst nimmt, dadurch, daß alle ihre Sätze als giltig für die Gegenwart entworfen, also gewissermaßen auf einer Raumfläche aufgetragen werden. In dieser Form wird es zugleich möglich, die Beziehungen der vollkommenen Offenbarung Gottes als ewige, sich stets gleich bleibende Bestimmungen seines Willens zu begreifen. Wie ferner die Theologie überhaupt nur im Dienste der religiösen Gemeinschaft des Christenthums denkbar ist, so ist die systematische Theologie darauf an-

gewiesen, aus der Offenbarung Gottes in Christus, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, an die sie sich wendet, Sünder sind, die Entstehung und den Bestand der christlichen Gemeinde zu erklären, um daraus die Ordnung des religiösen und des sittlichen Lebens ihrer Glieder abzuleiten, welche dem Ziele des verheißenen ewigen Lebens entspricht. Fällt also die Gründung der Gemeinde durch Christus und die Rechtfertigung wie Versöhnung von Sündern zusammen, so bildet die Deutung dieser Wirkungen Christi die Mitte eines richtig angelegten Systems der Theologie.

Allerdings ist die Reihenfolge der beiden Begriffe ungewöhnlich. Man erwartet sie in der umgekehrten Ordnung: Versöhnung und Rechtfertigung aufgeführt zu sehen, indem man an Versöhnung Gottes durch Christus und demgemäß an Rechtfertigung von Sündern durch ihn denkt. Das ist ja namentlich die Meinung in der aus der Reformation entsprungenen durch Melanchthon ausgeprägten Theologie. In deren Interesse kann ferner daran erinnert werden, daß auch die Theologie des Mittelalters Combinationen darbietet, welche in der nächsten Analogie zu dem reformatorischen Lehrtitel stehen. Jedoch läuft durch die Jahrhunderte abendländischer Theologie daneben auch eine Ueberlieferung entgegengesetzter Art, welche öfters abgerissen, immer wieder zum Vorschein kommt. Der Titel: Rechtfertigung und Versöhnung hat den Sinn, daß die richtige Darstellung der Sache in der Linie gedacht ist, welche die Annahme einer Umstimmung Gottes durch Christus von Zorn zu Gnade ausschließt. Die vorgeschlagene Reihenfolge der beiden Begriffe ist aber nicht willkürlich erfunden, sondern richtet sich nach dem Gedankengang, welchen Paulus Röm. 5, 1—11 nimmt. Hier tritt die Vorstellung von Versöhnung der Sünder mit Gott als Synonymon der Rechtfertigung oder Gerechtsprechung auf. Eine Abweichung zwischen beiden ist höchstens darin zu erkennen, daß Versöhnung einen volleren Sinn ausdrückt als Gerechtsprechung. Als evangelischer Theolog ist man nun berechtigt, charakteristische Gedanken von Aposteln, die bisher unbenutzt geblieben sind, in Gebrauch zu setzen, auch wenn dadurch die überlieferte Art der Theologie die Zumuthung erfährt sich reformiren zu lassen. In dem vorliegenden Falle aber ist zugleich zu constatiren, daß die beabsichtigte Umarbeitung der Theologie in dem vorliegenden Lehrtitel auch durch Ueberlieferung unterstützt wird, und daß der leitende Gesichtspunkt dabei der ist, sowohl den Satz

von der Rechtfertigung durch den Glauben, als auch die reformatorische Deutung der Kirche als Gemeinde der Gläubigen zu vollem Rechte zu bringen.

2. Die Begriffe Rechtfertigung und Versöhnung, in welcher Reihenfolge und in welchem Sinne sie übrigens verstanden werden mögen, sind Eigenthum der abendländischen Kirche. In der morgenländischen oder griechischen Kirche sind sie so gut wie unbekannt. Deshalb kann auch die Geschichte jener und der nächst verwandten Begriffe erst mit dem Mittelalter beginnen. Nur einleitungsweise soll auf diejenigen analogen aber verschiedenartigen Gedankenbildungen verwiesen werden, welche in der griechischen Kirche auftreten, und bei denen dieselbe stehen geblieben ist, ohne sich auf die theologische Arbeit der Lateiner einzulassen. Ein Hinderniß, diese dem Begriff der Versöhnung analogen Gedankenreihen der griechischen Väter zu erkennen, liegt in der über die bisherige Dogmengeschichte ausgebreiteten Annahme, daß die Stücke der heutigen Dogmatik nach einander in den theologisch productiven Epochen zu Stande gebracht worden seien. Danach hätte die griechische Theologie die Lehren von der Trinität und der Person Christi, die abendländische Theologie in der Person Augustin's die Anthropologie in dem Gegensatz von Sünde und Gnade, die Theologie der Reformation die Lehre vom Werke Christi und dessen subjectiver Aneignung festgestellt. Zugleich haben einige Theologen der Gegenwart, welche diese Ansicht vertreten, gemeint, daß unserer Epoche die Feststellung des Begriffs der Kirche übertragen sei; was nur bisher nicht zur Ausführung gekommen und was auch überflüssig ist. Diese Disposition der Dogmengeschichte kann jedoch bei einer aufmerksamen Lesung der Quellen nicht bestehen; sie ist vielmehr nur der Ausdruck dafür, daß man den Gebrauch der Urkunden nach einem grundlosen Vorurtheil einschränkt. In Wahrheit wird in jeder theologisch fruchtbaren Epoche der christlichen Kirche das ganze Christenthum unter dem Gesichtspunkt formulirt, daß es die erstrebte Seligkeit begründet. Demgemäß haben die Bemühungen der griechischen Väter um die lehrhafte Ausprägung der Christologie nicht den Sinn, ein einzelnes Problem für die zukünftige protestantische Dogmatik zu lösen; vielmehr soll in der Werthbestimmung der Gottheit Christi der ganze Umfang der Religion erschöpft werden,

in welcher man das höchste Gut der Unvergänglichkeit zu erreichen glaubte[1]). Nur in dieser Combination verstanden hat das Problem und der Lehrsatz von der Gottheit des Logos in der Person Christi die Bedeutung einer religiösen, praktischen Wahrheit. Also wenn auch in den polemischen Schriften des Athanasius gegen die Arianer die Bestimmung der in Sünde und Tod verfallenen Menschheit zur Unvergänglichkeit nur als Erkenntnißgrund oder Beweismittel für die Gottheit Christi auftritt, so folgt daraus nicht, daß dieser Hauptsatz außerhalb der Beziehung auf den Gedanken des höchsten Gutes für die Christen gedacht werden soll oder kann.

Diese Combination nun, daß Christus als der göttliche Logos den Menschen, die zu ihm gehören oder ihm sich anschließen, die Unvergänglichkeit vermittelt oder sie in ihnen bewirkt, ist die Gedankenreihe in der griechischen Kirche, welche in Analogie zu den Wirkungen der Versöhnung und Rechtfertigung steht. Im Unterschiede von diesen Begriffen kann man jene Gedankenreihe unter den Titel von Erlösung und Vollendung der in Sünde und Unvollkommenheit verfallenen Menschen bringen. Die Bildung dieser Lehre verläuft in zwei Stufen, indem zuerst die einzelnen Menschen, danach die menschliche Natur im Ganzen als Object jener Wirkungen Christi gesetzt wird. Die Gruppe der Kirchenlehrer, welche die erste Ansicht befolgen, besteht aus Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus, Hippolytus. Die andere Gruppe besteht aus Athanasius, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien und den Nachfolgern. Gemeinschaftlich bestimmen sie Alle als das Ziel, wozu Christus als Gott für die Menschen wirksam ist, die Unsterblichkeit (ἀφθαρσία); und da diese das wesentliche Attribut Gottes im Gegensatz zur Schöpfung ist, so wird das im Christenthum dargebotene höchste Gut auch als Vergottung (θεοποίησις) bezeichnet.

Die erste Gruppe der Kirchenlehrer macht aber die Verleihung der Unsterblichkeit so von Christus abhängig, daß er als Lehrer der Gebote Gottes in seinen Gläubigen die Kraft erweckt, den Gehorsam gegen dieselben zu üben, und als Richter die Unsterblichkeit als Lohn dafür ertheilt. Nach Justinus ist die

---

1) Vgl. meine Abh. Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte, in Jahrb. für deutsche Theol. XVI. (1871) S. 193.

Welt von Gott zum Zwecke der Menschen geschaffen. Sie selbst nämlich sind geschaffen worden, damit, wenn sie sich durch Werke der Absicht Gottes würdig zeigten, sie zu der Gemeinschaft mit Gott in der Herrschaft über die Welt, zur Unsterblichkeit und Leidenlosigkeit erhoben würden. Dazu sind sie mit Freiheit ausgerüstet und werden durch die göttliche Vernunft, den Logos angeleitet, an welchem das Menschengeschlecht Theil hat. Menschen wie Sokrates sind der Beweis dafür, daß auch vor Christus der Versuch möglich war, die Wahrheit zu erkennen und in einem gewissen Maße auszuführen. Dieser Gedankenreihe steht nun freilich mit vollem Gewicht die andere gegenüber, daß die Menschen sämmtlich wie Adam und Eva sich selbst den Tod schaffen, und, indem sie sich würdig machen sollten, Söhne Gottes zu heißen, sich dieselbe Verdammniß zuziehen, wie die Stammältern. Christus aber, in welchem die ganze Vernunft Gottes Mensch wurde, ist im Stande, die Veränderung und Zurückführung (ἀλλαγὴ καὶ ἐπαναγωγὴ) des Menschengeschlechts zu seiner ursprünglichen Bestimmung zu bewirken, indem er als Lehrer den Glauben an sich und den Gehorsam gegen sein neues Gesetz erweckt, und bei seiner Wiederkunft, wenn die Zahl derer voll geworden ist, von denen er weiß, daß sie gut sein und tugendhaft leben werden, denselben den Lohn der Unsterblichkeit zuweisen, die anderen aber in ewige Verdammniß stürzen wird[1]). Man möchte zweifeln, ob Clemens von Alexandrien mit Justin zusammengehört. Denn die Erreichung des Zieles der Unsterblichkeit oder Gottheit durch die Menschen macht er gelegentlich so von der menschlichen Erscheinung des Logos in Christus abhängig, als wenn das Christenthum nach dem Vorbilde eines Mysteriencultus zu verstehen sei. Christus wäre der Fackelträger, der den Einzuweihenden durch die Himmel zu Gott führt, und ihn Gott schauen läßt, der durch die Erleuchtung den Einzuweihenden besiegelt, ihn vor Gott darstellt als den Gläubigen, um ihn in Ewigkeit zu bewahren, dem der Logos sich ganz schenkt, und damit die Unvergänglichkeit verleiht. Und das würde sich weiterhin durch das Abendmahl vermitteln; denn das Blut Jesu trinken ist die Theilnahme an der ἀφθαρσία[2]).

---

1) Apol. I. 10; II. 10; Dial. c. Tr. 124. 88. Apol. I. 23. 13. 123. 45.

2) Protrept. 12, 120. Paedag. II. 2, 19. III. 1, 2.

Indeſſen hat Clemens dieſe Gedankenreihe nur gelegentlich gebildet; er kündigt nur dieſe Methode der Auffaſſung des Chriſtenthums an, welche vorher vielleicht ſchon in der älteſten Epoche der Gemeinde zu Korinth, danach bei Gnoſtikern anklingt, nach welcher ſich auch allmählich in der Stille die Ausprägung des Cultus in der griechiſchen Kirche richtet, und welche erſt ſpäter auf die Lehre Einfluß gewinnt. Vorherrſchend iſt doch die Anſicht des Clemens danach bemeſſen, daß die praktiſche Philoſophie der Allgemeinbegriff iſt, unter welchen das Chriſtenthum tritt. Demgemäß verſteht er den Menſch gewordenen Logos zunächſt als den Lehrer des richtigen geſetzmäßigen Lebens, danach als denjenigen, welcher das unvergängliche Leben den Würdigen verleiht. Zu dieſer moraliſchen Anregung der Freiheit, deren richtige Uebung die Bedingung für die Unvergänglichkeit iſt, werden auch die myſtiſchen Formeln umgebogen. Das Eſſen und Trinken des göttlichen Logos iſt die Erkenntniß des göttlichen Weſens, ſein reinigendes Blut iſt ſeine Lehre. Die Erlöſung und Vollendung der Menſchen zu Göttern durch Chriſtus hat alſo Clemens nicht anders vermittelt gedacht als Juſtin[1]). Dieſelbe Gedankenreihe iſt auch maßgebend für Origenes. Denn wenn auch ſeine Deutung der Erlöſung von den Mächten des Böſen noch unter eigenthümliche Bedingungen tritt, welche ſpäter vorzutragen ſind, ſo iſt doch auch ihm die volle Gottheit des Logos in Chriſtus darum ein nothwendiger Gedanke, weil ohne dieſes nicht die volle Erkenntniß Gottes und ſeines Geſetzes möglich und Chriſtus nicht als der Lehrer qualificirt iſt. Als ſolcher leitet er zu der Erfüllung des göttlichen Geſetzes an, in Folge deren die Menſchen zu Göttern erhoben werden[2]). Irenäus beantwortet ganz deutlich die Frage: cur deus homo dahin, daß der Sohn Gottes darum Menſchenſohn geworden iſt, weil wir nicht anders die Unvergänglichkeit erreichen konnten, als wenn wir mit dem Inhaber derſelben vereinigt wurden. Denn erſt ſind wir Menſchen, zum Schluß Götter; Chriſtus aber hat uns dahin vollendet, was er ſelbſt war, indem er aus Liebe das wurde, was wir ſind. Und zwar durch

---

1) Protrept. 1, 7; Strom. V. 11, 67; Fragm. in 1. ep. Ioh.; Strom. VI. 12, 96; 14, 114; VII. 2, 8.

2) Vgl. H. Schultz, Die Chriſtologie des Origenes im Zuſammenhange ſeiner Weltanſchauung. In Jahrb. für proteſt. Theol. I.

ſeine Geburt als Menſch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbſchaft des Lebens für die, welche in der natürlichen Geburt den Tod geerbt haben. Dieſe Formeln ſcheinen das Object der Erlöſung und Vollendung anders zu beſtimmen, als es in den Aeußerungen der Anderen vorliegt. Die Menſchen, welche von Chriſtus Heilswirkung empfangen, ſcheinen als die natürliche Geſchlechtseinheit begriffen zu ſein. Indeſſen in präciſer Weiſe und im Gegenſatz zu den einzelnen Menſchen iſt das nicht gedacht. Sonſt würde Irenäus nicht an hervorragender Stelle an den leitenden Gedanken die mit den Anderen übereinſtimmende Vorſtellung knüpfen, daß Chriſtus als unſer Lehrer die volle Erkenntniß Gottes mittheilt, damit wir als Nachahmer ſeiner Werke und Ausführer ſeiner Gebote die vollendende Gemeinſchaft mit ihm eingehen könnten. Nach der Veränderung, welche die Lehre alsbald erfahren wird, ſind wir geneigt zu urtheilen, daß die Vollendung des menſchlichen Geſchlechts durch die menſchliche Geburt des Logos und die Bedeutung Chriſti als Lehrers nicht in Continuität mit einander ſtehen. Irenäus aber hat dieſe Gedanken noch in gleicher Höhenlage behauptet, weil er unter dem Menſchengeſchlecht, welches durch die Geburt des Logos verändert wird, eigentlich doch die einzelnen Chriſten verſteht, welche die Belehrung Chriſti annehmen und befolgen[1]). So wenigſtens iſt Irenäus von demjenigen verſtanden worden, welcher ihm am nächſten ſteht, nämlich Hippolytus. Derſelbe erkennt die Bedeutung Chriſti in der des Lehrers und Geſetzgebers, legt deshalb vielmehr das Gewicht auf die Menſchheit des Logos als auf die Gottheit des Menſchen Chriſtus. Chriſtus mußte als der Logos Menſch ſein, weil er ſonſt vergeblich die Nachahmung ſeines Lebens gebieten würde. Aber eben weil er das ewige Wort Gottes iſt, verbürgt er denen, welche von ihm die Erkenntniß Gottes annehmen und rechtes Leben führen, die Unſterblichkeit und die Vergottung (ὅτι ἐθεοποιήθης ἀθάνατος γενηθείς). „Denn Gott wird nicht dadurch arm, daß er dich zu Gott macht zu ſeiner Ehre“[2]). Es ergiebt ſich, daß der letzte Schriftſteller dieſer Gruppe am unumwundenſten mit dem erſten, nämlich mit Juſtin übereinſtimmt.

---

1) Contra haer. III. 19, 1; IV. 38, 4; V. praef. 1, 1. 3.

2) Omn. haer. Confut. X. 34.

Dieſe Schriftſteller repräſentiren die altkatholiſche Epoche der Kirche und ihrer Lehrbildung. Indem die praktiſche Auffaſſung des Chriſtenthums als neuen Geſetzes im Vordergrunde ſteht, wird ſowohl die Werthſchätzung Chriſti als der menſchlich-perſönlichen abſchließenden Offenbarung auf den Titel des Geſetzlehrers hinausgeführt, als auch die erlöſende und vollendende Wirkung desſelben auf die Menſchen von deren freiwilliger Erfüllung des Geſetzes abhängig gemacht. Athanaſius beginnt eine neue theologiſche Reihe, indem er dieſem Intereſſe der Geſetzerfüllung eine andere Begründung der Erlöſungslehre voranſtellt. Deren Vertreter bezeichnen die griechiſch-katholiſche Epoche der Kirche und Theologie. Die leitende Darſtellung bietet dar der *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* des Athanaſius, welcher vor dem Ausbruch des Arianiſchen Streites verfaßt iſt[1]). Dieſe Schrift iſt darum ſo bedeutend, weil ſie die erſte wirklich ſyſtematiſche Ausführung des Gedankens der Erlöſung und Vollendung des menſchlichen Geſchlechtes iſt. Syſtematiſch nämlich iſt das Verfahren, in welchem Athanaſius die Leiſtungen des incarnirten Wortes Gottes mit der urſprünglichen Beſtimmung des durch daſſelbe Wort geſchaffenen und begnadeten Menſchengeſchlechts vergleicht. Indem der Menſch aus Nichts geſchaffen iſt, ſo iſt er ſterblich geſchaffen, wie alles Uebrige. Allein indem ihn Gott vor den übrigen Geſchöpfen bevorzugen wollte, hat er ihn nach ſeinem Ebenbilde gemacht, ihm von ſeinem eigenen Logos mitgetheilt, damit die Menſchen als Vernunftweſen in Seligkeit ausdauern möchten, indem ſie das wirkliche Leben der Heiligen führten. Dieſe Beſtimmung der *ἀφθαρσία* alſo iſt Wirkung der Gnade Gottes an dieſem bevorzugten Geſchöpf. Indem aber

---

1) Baur, Verſöhnungslehre S. 94. 99. 111 drückt Zweifel an der Aechtheit dieſer Schrift aus, und hat in der Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 395 ff. keinen Gebrauch von ihr zur Beſtimmung der Lehrweiſe des Athanaſius gemacht. Allerdings ſind Zweifel an der Aechtheit erhoben worden, wie ſich aus der Benedictinerausgabe des Athanaſius von 1698 und aus Cave, Scriptorum eccl. hist. lit. p. 122 ergiebt. Allein dieſelben ſind unerheblich. Hingegen iſt eine Schrift mit ähnlichem Titel und von geringerem Umfang *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* dem Athanaſius beigelegt worden, welche vielmehr dem Apollinaris von Laodicea angehört. Vgl. Kurtz, Lehrb. der Kirchengeſchichte (8. Aufl.) I. § 47, 6. Aus Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 587 Anm. möchte ich ſchließen, daß er den berechtigten Zweifel gegen dieſe Schrift irriger Weiſe auch auf den *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* bezogen hat.

Gott ferner die doppelseitige Freiheit der Menschen in Betracht zog, hat er ihnen die Gnade sicher stellen wollen durch Ertheilung eines Gesetzes, damit wenn sie die Gnade festhielten und gut blieben, sie im Paradiese das schmerz- und gefahrlose Leben und die Gewißheit der verheißenen Unvergänglichkeit im Himmel hätten, wenn sie aber durch Uebertretung und Abfall schlecht würden, ihnen klar sei, daß sie ihre naturgemäße Vergänglichkeit im Tod erfahren, und außerhalb des Paradieses sterbend im Tode und Untergang bleiben würden. Wenn also die Menschen ihre Gleichheit mit Gott bewahrt hätten, so hätten sie ihre natürliche Vergänglichkeit abgestumpft und wären unvergänglich geblieben, hätten gelebt wie Gott. Durch die Uebertretung des Gebotes aber sind die Menschen zu ihrer naturgemäßen Vergänglichkeit zurückgekehrt, damit, wie sie aus Nichts geworden sind, sie zu ihrer Zeit billigerweise den Untergang zu erfahren bekommen. Die Menschen aber haben das Unrecht über das Maß hinaus gesteigert, und sich in widernatürlichen Formen desselben überboten. Deshalb hat der Tod, der nicht nur naturgemäß sondern auch gemäß der Drohung Gottes über sie herrschte, sie nur um so fester umspannt. Indem das Menschengeschlecht so zu Grunde ging, war der vernünftige und gottebenbildliche Mensch unsichtbar geworden. — Von hier aus macht Athanasius den Uebergang zu der Erlösung und Vollendung der Menschen durch den menschgewordenen Logos nicht gemäß einem Postulat des menschlichen Heilsbedürfnisses, wie dieses seine Vorgänger thun, sondern durch Nachweisung einer für Gott geltenden Nothwendigkeit. Dieselbe richtet sich nach der ἀγαθότης θεοῦ; deren Sinn ist nicht die Menschenliebe oder Güte zur Hilfe der Menschen, sondern die Behauptung der einmal gefaßten Beschlüsse und Ordnungen durch Gott als Ausdruck seiner Selbstbehauptung oder Ehre. Aus diesem Grunde wäre die Erwartung unberechtigt, daß die Todesdrohung Gottes nach begangener Uebertretung unvollzogen bliebe; aber zugleich ungeziemend wäre die Annahme, daß die vernünftigen Geschöpfe Gottes definitiv dem Untergang ausgeliefert seien; am ungeziemendsten wäre es, wenn Gott diese Wirkung der menschlichen Sorglosigkeit und des teuflischen Betruges gegen seine eigene Kunst aufkommen ließe. Wenn also Gott die sündige Menschheit definitiv ihrem Verderben überließ, so war es besser sie gar nicht zu schaffen, als an ihr einen Beweis von Schwäche zu geben. Andererseits erscheint es vielleicht als angemessen für Gott, daß

er von den Menschen Sinnesänderung forderte. Jedoch ist diese Forderung in Wirklichkeit nicht so beschaffen, weil Gottes Wahrhaftigkeit leiden würde, wenn er schon wegen Sinnesänderung seine Todesdrohung zurückzöge. Die Zumuthung wäre aber auch nicht der Sache angemessen; denn durch Sinnesänderung werden zwar die Sünden aufgehoben, nicht aber die Zurückweisung der Menschen in ihre natürliche Vergänglichkeit. — Die Herstellung der Menschen aus der Vergänglichkeit in die ἀφθαρσία wird gemäß der Rechtheit Gottes durch den Logos geleistet, der ursprünglich die Dinge aus dem Nichts gemacht hat. Derselbe nimmt zu diesem Zweck einen menschlichen Leib an, welchen er selbst in der Jungfrau sich als Organ zubereitet, und in welchem er erkennbar und gegenwärtig ist, obgleich er zu gleicher Zeit in seinem durch die Schöpfung herbeigeführten Verhältniß zu allen Dingen bleibt. Diesen Leib nun, welcher dem Gesetz des Todes nicht verfallen ist, giebt er anstatt Aller in den Tod, um dadurch das Gesetz der Todesdrohung abzulösen für diejenigen, die in Christus sterben, indem die Gewalt des Todes so erschöpft wird in Hinsicht derer, die Christus gleich sind. Unter dieser Voraussetzung bekleidet er gemäß seiner Auferweckung die Seinigen mit der Unvergänglichkeit, welche das Attribut seiner Gottheit ist. — Diese Gedankenreihe ist jedoch mehr ein vorgeschobener Posten oder ein Außenwerk der eigentlichen Ansicht von Athanasius. Die Wendung zwischen Tod und Unvergänglichkeit setzt er schon in die Incarnation und die leibliche Gegenwart des Logos unter den Menschen. Ganz schroff wechselt er den Gesichtspunkt, indem er unerwartet diesen Gedanken ausspricht, daß mit der leiblichen Gegenwart des Logos unter den Menschen das Todesverderben, das bisher herrschte, verschwunden sei, so wie, wenn ein großer König in einem Hause einer Stadt seine Wohnung nimmt, die ganze Stadt in größter Ehre steht und von keinem Feinde oder Räuber bedroht wird. Das ist sein Hauptgedanke, der in der vorliegenden Schrift zwar nur gewissermaßen aufleuchtet und alsbald wieder verlassen wird. Erst im Streit mit den Arianern (Orat. contra Arianos II, 67. 70) findet Athanasius den vollen Ausdruck, daß in der Incarnation des Logos das Menschengeschlecht vollendet und wie es im Anfang war, nur mit größerer Gnade hergestellt worden ist; denn es ist eben mit der ἀφθαρσία oder θεοποίησις ausgestattet worden. Diese Fülle der Wirkung des Logos schon durch sein Dasein als

Mensch ist der Kern der Ansicht des Athanasius, denn seine Deutung des Todes und der Auferweckung Christi dient nur zur Specification jenes Satzes. Allein so erhaben und über die Erfahrung hinausgreifend diese Ansicht ist, so findet sie eine Einschränkung aber auch Ergänzung darin, was Athanasius als die zweite Bestimmung der Menschwerdung des Logos vorträgt. Um nämlich die richtige Erkenntniß Gottes herzustellen, welche an der ursprünglichen Ausstattung der Menschen mit dem Ebenbilde Gottes haftet, muß eben der Logos, welcher das urspüngliche Ebenbild Gottes ist, Mensch werden, und durch seine menschlichen Werke die Menschen dazu anleiten Gott zu erkennen. — Man wird behaupten dürfen, daß diese Deutung der Sache in die Betrachtungsweise der älteren Kirchenlehrer einmündet. Allein diese Uebereinstimmung ist dadurch erheblich modificirt, daß Athanasius dem Anbau der Gotteserkenntniß durch den Gottmenschen eben jene Deutung der Incarnation, der Gegenwart des Logos unter den Menschen und der Hingabe seines Leibes in den Tod voraussetzt. Damit ist zu vergleichen, daß er den Gewinn der Unsterblichkeit durch die Belehrung des Logos und die Erfüllung seiner Gebote eigentlich als die Regel des Urstandes der Menschen ansieht. Indem dieselbe für die sündige Menschheit außer Wirkung getreten ist, kann sie auch nicht einfach und ohne Weiteres für das christliche Leben giltig sein. Demgemäß grenzt Athanasius seine Lehre gegen die altkatholische Lehrweise so ab, daß er in erster Linie die Veränderung des ganzen Menschengeschlechts zur ἀφθαρσία und zur Gottebenbildlichkeit mit der Menschwerdung des Logos eintreten läßt. Wie dieses vorzustellen ist, hat er freilich mit dem Gleichniß von dem Könige, dessen Gegenwart eine Stadt ehrt und schützt, wenig deutlich gemacht. — Die Deutung des Todes und der Auferweckung Christi durch Athanasius ist als ein Specialfall des Hauptgedankens bezeichnet worden, daß der Logos Gottes alle Heilswirkung verbürgt, indem er in dem menschlichen Leibe gegenwärtig denselben als Mittel gebraucht. Diese Behauptung bewährt sich in nachträglichen Betrachtungen über die Angemessenheit der Umstände des Todes. Indem Athanasius seine Aufmerksamkeit hierauf richtet, ist er am weitesten davon entfernt, das Sterben Christi aus dem sittlichen Gehorsam aufzufassen, obgleich er mit der Ablösung des Todesgesetzes auch die Vorstellungen vom Lösegeld und vom Opfer an Gott gleich

setzt. Also er erklärt freilich das Sterben Christi als die freiwillige Hingabe des Leibes in den Tod, welche der Logos als das Leben selbst (αὐτοζωή) vornimmt. Es war nun angemessen, daß er nicht im Stillen starb sondern öffentlich. Denn jenes ist der regelmäßige Fall der Menschen und ihrer Schwachheit. Ein Tod an Krankheit aber ließ Christus nicht als den göttlichen Logos und das Leben selbst erkennen. Er hat sich auch den Tod nicht selbst angethan, sondern von den Menschen anthun lassen. Denn darin bewies er sich nicht schwach, sondern als das Leben selbst, welches, indem es den Tod Aller in dem Lösepreis des eigenen Leibes einschloß, eben damit den Tod überwand. Er hat also den Tod öffentlich sich anthun lassen, damit auch die seiner Gottheit entsprechende Auferstehung als öffentliches Ereigniß constatirt werden konnte; er hat sich der schmachvollen Todesart unterworfen, um die Glorie seiner Auferstehung durch den Contrast zu steigern; er hat endlich den Tod am Kreuz auf sich genommen, theils um den Fluch in sich zu erschöpfen, theils um durch die ausgestreckten Arme Heiden wie Juden zu sich zu ziehen. Also die allgemeine Wirkung der ἀφθαρσία, welche an der Erscheinung des Logos im menschlichen Leibe haftet, ist auch der Grund dafür, daß mit Rücksicht auf Tod und Auferweckung Christi die Gläubigen sich der regelmäßigen Furcht vor dem Sterben entledigt haben. „Denn sie wissen wirklich, daß sie im Sterben nicht untergehen, sondern daß sie leben und durch die Auferweckung unvergänglich werden."

Es geht ein starker und deutlicher Zug vernünftiger Folgerichtigkeit durch diese Gedankenreihe; um so weniger kann bewiesen werden, daß sie mit den entscheidenden Gesichtspunkten des N. T. übereinstimmt oder dasjenige erschöpft, worauf wir im N. T. Werth legen. Auf dem von Athanasius eingeschlagenen Wege hat nun Gregor von Nyssa[1]) die Folgerichtigkeit der Lehre seines Vorgängers verstärkt. Er hat zunächst dem Ziele der jenseitigen Unsterblichkeit entsprechend den Begriff des Todes, in welchem sich das Menschengeschlecht vorfindet, erweitert. Er rechnet auch den Sündenstand als solchen, als Tod den Zustand des Geistes, der

1) Guil. Moeller, Greg. Nyss. doctrina de hominis natura. 1854. p. 71 sq. Guil. Herrmann, Greg. Nyss. sententiae de salute adipiscenda. 1875. p. 16—27.

von Gott abgewendet, unter die Sinnlichkeit gebeugt ist. Freilich ergiebt sich hiebei, daß die Sünde vielmehr als Schwäche und Elend und nicht als Schuld gefaßt wird; aber das entspricht gerade der leitenden Vorstellung vom höchsten Gut der Unsterblichkeit. Zu diesem Ziele also wird die Menschheit durch Christus als den menschgewordenen Logos Gottes wiederhergestellt. Und zwar besteht das Geheimniß seiner Menschwerdung darin, daß „der Unveränderliche in dem Veränderlichen da ist, damit er in der Veränderung des Schlechtern zum Bessern das dem veränderlichen Zustande beigemischte Böse aus der Natur verschwinden mache, indem er in sich dasselbe (τὸ κακόν) erschöpfte". Denn die Menschheit Christi ist die Menschheit im Ganzen, sofern sie in ihm repräsentirt ist. „Durch die Mischung mit dem Göttlichen ist das Menschliche mit vergottet worden, indem nach Röm. 11, 16 durch jenen Erstling (die Menschheit Christi) der ganze Teig unserer Natur mit geheiligt worden ist." „Durch Christus ist mit der Gottheit das ganze Menschliche zusammengewachsen." „Das Unsrige (die menschliche Natur) wird durch die Beimischung zu dem Göttlichen göttlich." Es ist eine Verbesserung der Ansicht des Athanasius, daß dieser Erfolg nicht mit der Geburt des Gottmenschen als erreicht gilt, sondern sein Substrat an dem Verlauf seines Lebens von Geburt bis Auferweckung findet. In dieser erst ist der Fall Adams compensirt und das Menschengeschlecht hergestellt, nachdem durch den vorangegangenen Tod Christi alle Hindernisse, nämlich alle Leidentlichkeit, aus der menschlichen Natur entfernt worden sind, welche der Verbindung mit der göttlichen widerstrebten. — Diese Gedankenreihe verräth ihre platonische Art deutlich genug, indem die individuelle Menschheit des Logos insofern als wirklich geachtet wird, als das allgemeine Wesen, die Natur des Menschen als das eigentlich Wirkliche in ihr enthalten ist. Allein damit war entweder zu viel oder zu wenig bewiesen. Der letztere Eindruck aber mußte sich um so stärker vordrängen, als die menschliche Gesammtnatur in den einzelnen Personen das Attribut der Unsterblichkeit erst im jenseitigen Leben erreichen soll. Deshalb findet jene theoretische Heilsordnung ihre Ergänzung durch eine ganz anders geartete praktische Anweisung. Freilich stehen die Gläubigen auf Grund des Erwerbes Christi für das Menschengeschlecht in der Hoffnung der Unsterblichkeit und ihre Taufe dient ihnen als Bürgschaft dafür; allein die Hoffnung und

die Bürgschaft derselben sind nur giltig, wenn das Tugendbeispiel Christi von ihnen nachgeahmt wird. In diesem Rahmen kehrt nun dasjenige wieder, was mit den vorhergehenden Lehrern Athanasius aus der Bedeutung des menschgewordenen Logos als Lehrers abgeleitet hatte, und was dem altkatholischen Begriff vom Christenthum als Gesetzerfüllung entspricht. Diese Ordnung aber hat der Nyssener zu einer so selbstgerechten Gestalt ausgearbeitet, wie nur möglich[1]), indem er nur die activ tadellosen Menschen für berechtigt erklärt mit Gott zu verkehren, und z. B. dessen Gabe der Sündenvergebung als Nachahmung der Verzeihung deutet, welche der Betende seinen Schuldnern vorher erwiesen hat. Und wenn nun für die Gegenwart sich die Menschen in solche scheiden, welche auf diesem Wege ihren Antheil an der Unsterblichkeit sicher stellen, und in solche, die sich dessen unwürdig machen, so scheint ja freilich mit der Vergöttlichung der ganzen menschlichen Natur in Christus zu viel behauptet worden zu sein. Indessen die constitutive Bedeutung dieser Ansicht rettet Gregor durch die Erwartung der Wiederbringung, welche er von Origenes angenommen hat. Diese Hoffnung also ist das Complement jener auf den platonischen Allgemeinbegriff der menschlichen Natur gegründeten Idee ihrer Erlösung und Wiederherstellung.

Auch bei Cyrillus von Alexandrien ist die Vergottung der ganzen menschlichen Natur in Christus das Correlat seiner vollen und ewigen Gottheit. Baur hat diese Theorie als mystische Versöhnungslehre bezeichnet[2]). Indessen ein Begriff von Versöhnung mit Gott kann nur eintreten, wenn ein Widerspruch des Willens zwischen beiden oder von der einen Seite gegen die andere als die Sache vorliegt, welche aufzuheben ist. Hier jedoch handelt es sich um die Gegenwirkung von unsterblichem Leben gegen das Uebel des Todes. Mystisch freilich ist die Theorie in dem Sinne, daß sie in undeutlichen Vorstellungen verläuft und an dem Wegfall der Furcht vor dem Tode nur unsicher erprobt wird. Aber eben die Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts ist der Sinn jener an die Menschwerdung des Logos geknüpften Combination; und wenn sie uns mystisch d. h. unverständlich vorkommt, so ist sie es für diejenigen nicht gewesen,

1) Herrmann p. 2—10.
2) Lehre von der Versöhnung S. 111.

welche die Wirklichkeit in Allgemeinbegriffen platoniſcher Methode verſtanden. Für die Lehre in dem Umfang, den ihr Athanaſius gegeben hat, treten aber auch die lateiniſchen Nicener, Hilarius von Pictavium[1]) und Ambroſius[2]) ein. In dieſen Darſtellungen iſt beſonders zu beachten, daß die Lateiner den Strafwerth des Todes Chriſti, welchen Athanaſius gemeint, welchen aber unter den Griechen nur Euſebius von Cäſarea[3]) deutlich formulirt hat,

1) De trinitate II. 24. Humani generis causa dei filius natus ex virgine est, ut homo factus naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret. 25. Nos eguimus, ut deus caro fieret et habitaret in nobis, id est assumtione carnis unius interna universae carnis incoleret. Humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est, quod ille deus in carne consistens, nos vicissim in deum ex carne renovati. — Tractat. in Ps. 51, 16. Filius dei naturam in se universae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet. — Tr. in Ps. 67, 23. Sacramentum salutis nostrae primum resurgens ipse ex morte, decretumque mortis nostrae, quo ante detinebamur, absolvens in se ipso, qui ex mortuis aeternus iam maneret, implevit. Sed in eo ipso, quod nobis vitae auctor in se est, omnes quoque inimicas virtutes ostentui reddidit. — Tr. in Ps. 53, 12. 13. Quanquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem . . . Necesse ergo erat effici quod fiebat, quia sacrificii negligentiam maledicti non admittebat adiectio. A quo maledicto nos Christus exemit. Maledictorum se ergo obtulit morti, ut maledictum legis dissolveret, hostiam se ipse deo patri voluntarie offerendo.

2) De fuga seculi 7. Ideo deus suscepit carnem, ut maledictum carnis peccatricis aboleret et factus est pro nobis maledictum, ut benedictio absorberet maledictionem, integritas peccatum, indulgentia sententiam, vita mortem. Suscepit enim et mortem, ut impleretur sententia, satisfieret iudicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae. Maledictum enim usque ad mortem, post mortem autem gratia. Mortui ergo seculo sumus, quid adhuc seculo decernimur?

3) Demonstr. evang. X. cap. 1. *Ὑπὲρ ἡμῶν κολασθεὶς καὶ τιμωρίαν ὑποσχών, ἣν αὐτὸς μὲν οὐκ ὤφειλεν, ἀλλ' ἡμεῖς τοῦ πλήθους ἕνεκεν πεπλημμελημένων, ἡμῖν αἴτιος τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως κατέστη . . . . τὴν ἡμῖν προστετιμημένην κατάραν ἐφ' ἑαυτὸν ἑλκύσας, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.*

mit ihren römischen Rechtsbegriffen vollkommen ausgeprägt haben, indem sie aus Mißverständniß von Gal. 3, 13 Strafe und Opfer Christi mit einander combiniren. In dieser Vorstellungsweise bewegen sich auch die gelegentlichen Anspielungen von Augustin[1]), welcher übrigens den Strafwerth Christi noch vorherrschend in die Beziehungen seines Todes auf den Teufel eingewickelt hat[2]). Diese Umstände werden nun von manchen Kirchenlehrern als nothwendige Fügungen Gottes dargestellt, von anderen aber mit der Bemerkung begleitet, daß alles nur dem Willen Gottes entspreche, und von ihm auch anders geordnet sein könnte, wenn er anders wollte[3]). Diese Meinungsverschiedenheit richtet sich danach, wie Athanasius den Tod Christi als die Ablösung des Todesverhängnisses erklärt hatte. Dieses Verhängniß bestimmt er als göttliche Satzung, also als unumgänglich, aber doch eben nur als göttliche Satzung, als eine Willensverfügung, welche von geringerem Werth als Gott ist. Je nachdem die eine oder die andere Seite speciell berücksichtigt wurde, erfolgten bei den Nachfolgern des Athanasius die entgegengesetzten Entscheidungen. Mehr im Sinne des Urhebers ist jedoch die letztere. Denn sie stimmt mehr zu der Voraussetzung der Unveränderlichkeit Gottes, welche die Ausführung der Erlösung in der Weise beherrscht, daß dieselbe als ein relativer Vorgang Gott eigentlich innerlich nicht berühren darf.

Eine Modification der Lehren von der Erlösung in der altkatholischen und in der griechischen Epoche der Kirche ist die bekannte mythologische Combination, daß der Tod Christi aus der Gerechtigkeit Gottes nothwendig gewesen sei als Lösegeld an den Teufel, um dessen Recht an die Menschen abzulösen. Auch diese Ansicht setzt die Werthbestimmung der Gottheit Christi voraus. In dieser Theorie, welche bei Irenäus, Origenes, Gregor

---

1) In Psalm. 118 sermo 16. Neque enim efficeremur participes divinitatis eius, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps fieret. — In Ps. 138. Propter nos ut reficeremur et efficeremur participes divinitatis eius, reparati ad vitam aeternam, ipse factus est mortalitatis nostrae. — Sermo 192. Deos facturus qui homines erant, homo factus est, qui deus erat. — Contra duas epp. Pelagianorum IV, 4. Christus solus pro nobis suscepit sine malis meritis poenam, ut nos per illum sine bonis meritis consequeremur gratiam.

2) Aug. Dorner, Augustinus S. 170—175.

3) Bei Münscher Lehrb. der Dogmengeschichte. 3. Aufl. I. S. 436.

von Nyssa, Gregor von Nazianz, ferner bei Ambrosius, Augustin, Leo dem Großen, Gregor dem Großen vorkommt, ist die Sünde nur als die mechanische Abhängigkeit von dem Teufel vorgestellt, und der Gedanke der Erlösung in voller Gleichgiltigkeit gegen den Begriff des menschlichen Willens und gegen die Thatsache der Verschuldung gehalten. Ueberdies ergiebt sich bei der Durchführung des Gedankens, daß der Ausgang des Rechtshandels in Widerspruch mit dem leitenden Begriff der Gerechtigkeit Gottes tritt, da das dem Teufel für die Menschen gebotene Aequivalent ungeeignet ist in seinem Besitz zu bleiben. Die Auferweckung Christi vom Tode gewinnt dann in diesem Gedankenzusammenhange die Bedeutung, daß der Teufel seinen Ersatz für die Menschen aus seinem Machtbereich verloren hat. Indem also unumgänglich war anzunehmen, daß der Teufel sich über die Consequenzen des mit ihm eingegangenen Rechtshandels getäuscht habe, so konnte von dem andern Paciscenten, dem alles wissenden Gott, nichts anderes vorausgesetzt werden, als daß derselbe die Täuschung des Teufels beabsichtigt habe. Diese Absicht aber steht in Widerspruch mit der Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes; also ist die Theorie ein Widerspruch in sich, also ist sie unwahr[1]). Deshalb wird regelmäßig der andere Gedanke erreicht, daß durch den Tod Christi der Teufel besiegt sei. So ist schon Gregor von Nazianz[2]) an dem Grundgedanken der Theorie irre geworden, indem er den Teufel als den Räuber und Tyrannen der Menschen nicht für geeignet hielt, ein Lösegeld für deren Freigebung, geschweige denn ein Lösegeld von dem Werthe Gottes selbst anzusprechen. Er fügt nun aber (Oratio XLII) hinzu, daß der Vater dieses Lösegeld nahm um der Heilsordnung willen, und weil durch das Menschliche des Gottes der Mensch geheiligt werden mußte, damit er selbst uns befreie, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, und uns durch die Vermittelung des Sohnes zu sich zurückführe. Daran erkennt man, daß Gregor auf den Gedankengang des Athanasius einlenkt. Denn die Heilsordnung bedeutet das von Gott aufgestellte Gesetz des Todes, das durch den Tod des Gottmenschen abgelöst werden mußte, um die Vergottung der menschlichen Natur möglich zu machen. Ebenso bestimmt also

1) Baur, Lehre von der Versöhnung S. 30—87.
2) A. a. O. S. 87—90.

wie sein Vorgänger erklärt er (Orat. XXXVI) diese Leistung Christi so als stellvertretend, daß darin das Sterben Aller eingeschlossen wäre, da Christus den Ungehorsam der Sünder in seinem Sterben sich angeeignet hat als κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος, das ist der Menschheit. Indessen erst den Theologen des Mittelalters ist es gelungen, die Theorie zu entwurzeln, indem sie zugleich das Problem der Heilswirkung des Todes Christi auf die Stufe der rechtlichen und der sittlichen Beurtheilung der Sünde erhoben. So verschieden auch in diesem Gebiete die Ansichten des Anselmus und des Abälard sind, so bezeichnend ist es für die Stellung des Problems des Todes Christi in ihren theologischen Bestrebungen, daß sie den Gedanken einer rechtlich nothwendigen Erlösung der Menschen von der Gewalt des Teufels überhaupt abwerfen. Indem Anselmus die Sünde des Menschengeschlechtes als die Beleidigung der Ehre Gottes darstellt, und den Tod des Gottmenschen aus dem Zweck der Gott zu leistenden Genugthuung erklärt, leugnet er, daß der Teufel ein gegen Gott selbständiges Rechtsgebiet habe, aus welchem allein ein Anspruch an Gottes Gerechtigkeit und an einen Ersatz seines Eigenthumes abgeleitet werden könnte. Indem Abälard den Tod Christi als den Beweis der Liebe Gottes betrachtet, durch welchen die Gegenliebe der Menschen erweckt, die Menschen also mit Gott versöhnt und von der Knechtschaft der Sünde befreit werden, schließt er jede Beziehung dieses Vorganges auf den Teufel aus, da derselbe weder jemals die Erwählten in seiner Gewalt gehabt habe, noch durch seine Verführung der Menschen ein Recht auf dieselben habe erwerben können. Und selbst Bernhard, obgleich er den Widerspruch Abälard's gegen jene Theorie verketzert, bekennt sich zu derselben nur so, daß er in Einem Athem den ganz verschiedenartigen Gedanken von der Genugthuung an Gott hinzufügt, welche Christus als das Haupt für den Leib, die Gemeinde leistete, indem er deren Sünden in seinem Tode getragen hat[1]). Entscheidend für die Theologie des Mittelalters aber ist es, daß Petrus Lombardus den mechanischen Sinn der Herrschaft des Teufels in den Gedanken der ethischen Gebundenheit der Menschen an die Sünde umgesetzt, und im Anschluß an Abälard die Ueberwindung des Teufels durch den Tod Christi darauf gedeutet hat, daß die durch

1) A. a. O. S. 155. 191—194. 202.

diesen erweckte Gegenliebe der Menschen zu Gott und das fortwährende Sündigen sich gegenseitig ausschließen[1]). In demselben Sinne erkennt auch Thomas von Aquinum die Erlösung der Menschen von der Sünde und vom Teufel nur als Folge der durch den Tod Christi vermittelten Versöhnung der Menschen mit Gott an[2]).

Die griechische Theologie hat in Johannes von Damascus Hauptwerke *Περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* den Abschluß ihrer classischen Epoche gefunden. Hier begegnen uns im dritten Buche die beiden Ausprägungen der Erlösungsidee ebenso neben einander, wie dieses bei den Vorgängern mit Ausnahme des Athanasius der Fall war. Mit Gregor von Nazianz aber weist Johannes die Beziehung des im Tode Christi enthaltenen Lösepreises auf den Teufel, den unberechtigten Herrn der Menschen ab, und bezieht den Tod als Opfer und Lösepreis auf den Vater, gegen den sich die Menschen vergangen haben und aus dessen Verdammniß sie befreit werden müssen. Das kommt etwa auf die Meinung des Athanasius hinaus. Allein daran knüpft Johannes unmittelbar die von Cyrillus von Alexandria entlehnte Vorstellung, daß der Tod, indem er die Lockspeise des Leibes Christi verschlang, von dem Angelhaken der Gottheit durchbohrt, und indem er den sündlosen und lebengebenden Leib verschlang, vernichtet und genöthigt wurde, diejenigen wieder hinaufzuführen, die er ehemals verschlungen hatte. In dieser Wendung ist ja der Tod vom Teufel nicht zu unterscheiden, und der demselben gespielte Betrug steht außer aller Beziehung zu der ursprünglich dabei gedachten göttlichen Gerechtigkeit. Neben dieser Vorstellungsweise führt Johannes in rhetorischer Breite den Gedanken aus, daß der Sohn Gottes durch Theilnahme an der menschlichen Natur die Menschen zum Unvergänglichen hinaufgeführt, die Gottebenbildlichkeit der Menschen erneuert, durch seine Auferstehung sie von der Vergänglichkeit befreit, durch die Erweckung der Erkenntniß Gottes und durch Erziehung zu Ausdauer und Demuth sie von der Herrschaft des Teufels erlöst hat. Auch diese Gruppe der Darstellung trifft ziemlich allseitig mit Athanasius zusammen.

Man kann freilich nicht behaupten, daß die officielle kirchliche Lehre der Griechen diesen wenn auch nicht zusammenhängen-

1) A. a. O. S. 209 ff.

2) Summa theol. P. III. qu. 49. art. 2.

den, so doch reichen Besitz der Lehre bewahrt hat. Die Ὀρθόδοξος ὁμολογία des Petrus Mogilas enthält nichts von diesen Beziehungen, sondern nur die kahlen Formeln, daß Christus durch seinen Tod uns erlöst (ἐξηγόρασεν) und wegen unserer Sünden gelitten hat. Beides bleibt völlig undeutlich. Der latinisirende Charakter jenes Bekenntnisses mag daran schuld sein, daß die eigentlich griechische Erlösungslehre vergessen und die abendländischen Ideen doch nicht angeeignet sind. Denn die Starrheit des griechischen Traditionalismus hat nicht verhindert, daß hin und her ein griechischer Theolog des Mittelalters auf die Gedanken einging, welche die abendländischen Theologen ausbildeten. Nikolaos Kabasilas, Erzbischof von Thessalonike im 14. Jahrh., deutet den Werth der Todesleistung Christi zur Befreiung der Menschen bald als eine der Ehre Gottes schuldige Genugthuung, bald auch als die stellvertretende Strafleistung, also unter Gesichtspunkten, von welchen der erstere kaum von einem Andern als von Anselmus von Canterbury entlehnt sein kann. Nur darf man nicht erwarten, daß das Beweisverfahren, in welchem gerade der erstere Gedanke von Anselmus ausgeführt war, in der rhetorischen Darstellung der Schrift des Nikolaos περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς Aufnahme gefunden hat. Indessen setzt sich aus zwei Stellen dieser Schrift (I, 78 ff. IV, 18 ff.) der Gedankengang zusammen, daß die Menschen aus sich weder ihre Schuld gegen Gott zu tilgen, noch dessen verletzte Ehre wiederherzustellen vermochten. Den Menschen fehlt die Kraft dazu; Gott, der die Kraft besitzt, hatte an sich nicht jene Verpflichtung der Menschen; deshalb diente zu jener Leistung an Gott derjenige, in welchem beide Naturen zusammentrafen[1]). Geschlossener aber ist folgende Gedankenreihe (I, 57—59), welche Gaß unbeachtet gelassen hat: „Wir sind gerechtgesprochen worden, indem wir erstens von dem Gefängniß und

1) Vgl. Gaß, die Mystik des Nikolaos Kabasilas S. 77. — Gaß a. a. O. findet mit Ullmann, die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jahrh. (Stud. u. Kr. 1833. Heft 3. S. 736 ff.) auch bei Nikolaos von Methone Anklänge an die Theorie Anselm's, die jedoch Ullmann auf den Punkt beschränkt, daß die Nothwendigkeit der Gottmenschheit im Verhältniß zur Erlösung nachgewiesen wird, während der Grieche nicht an eine Genugthuung für Gott, sondern an die Erlösung aus der Herrschaft des Todes denkt. Diese Theorie aber hat geschichtlich keine Anlehnung an Anselmus, sondern stammt von Athanasius ab.

der Anklage befreit wurden, da der, welcher kein Unrecht begangen hatte, uns vertheidigt hat durch seinen Tod am Kreuze, in welchem er die Strafe erlegte für das, was wir verbrochen hatten, zweitens sind wir als Gottes Freunde und als Gerechte dargestellt worden wegen jenes Todes. Denn nicht allein ausgelöst und mit dem Vater versöhnt hat (uns) der Heiland, indem er starb, sondern hat uns auch die Fähigkeit verliehen, Kinder Gottes zu werden, jenes indem er mit sich unsere Natur verband durch das Fleisch, das er vernichtete, dieses, indem er jeden von uns mit seinem Fleisch verbindet durch die Kraft der Sacramente." Der Ausgang dieses Satzes lautet katholisch. Aber die Gerechtmachung der Einzelnen durch die Sacramente wird hier begründet auf die an die Strafleistung im Tode Christi unmittelbar geknüpfte Gerechtsprechung und Versöhnung der Gemeinde mit Gott. Zwar ist die Vermittelung des Gedankens nicht deutlich und zweifellos, allein es spricht sich in der Auffassung der Sache durch den Byzantiner eine Tendenz aus, welche die mittelaltrige Lehrentwickelung übersliegt.

3. Die Lösung der nächsten geschichtlichen Aufgabe berührt sich mit dem Werke von Baur „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung von der ältesten Zeit bis auf die neueste" (1838). Dieses Werk hat mir durch die Nachweisung der in ihm ausgebeuteten Literatur meine Arbeit natürlich erleichtert; es hat mir aber das Durchforschen der Quellen an keinem Punkte erspart. Meine bereitwillige Anerkennung der in der Dogmengeschichte Epoche machenden Bedeutung dieses Werkes kann mich ferner nicht hindern, offen zu erklären, daß es mich in dem Verständniß des geschichtlichen Ablaufes der Versöhnungslehre so gut wie gar nicht unterstützt hat. Ich weiß es wohl zu würdigen, daß Baur durch die Geschichtsphilosophie Hegel's zu der großartigen Auffassung und Durchführung seines Unternehmens befähigt und angetrieben worden ist; ich kann aber nicht zweifeln, daß dieser Maßstab der Geschichtschreibung zugleich die Verfehlung des Zieles wesentlich verschuldet. Wenn man nun meinen sollte, daß trotz der nicht haltbaren Gesammtanlage des Werkes doch der Bericht und das Urtheil über die einzelnen Vorstellungskreise sich als zuverlässig erweisen könnte, so hat sich diese meine Erwartung nur an untergeordneten und verhältnißmäßig

gleichgiltigen Particen bewährt. Endlich bleibt auch die Gruppirung der einzelnen Theile der Darstellung in dem geschichtsphilosophischen Rahmen in nicht wenigen Fällen hinter der kunstmäßigen Gliederung zurück, welche durch den eigenthümlichen Standpunkt des Geschichtschreibers verheißen wird.

Insbesondere hat Baur seinen Stoff theils nicht in derjenigen Vollständigkeit, auf welche seine Eintheilung rechnet, zur Aufgabe genommen, theils hat er solchen Stoff in die Aufgabe und in die Eintheilung eingereiht, welcher nicht unter den Gesammttitel fällt. Der christliche Begriff der Versöhnung kann nur verstanden werden als Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen. Demgemäß fallen die oben charakterisirten Vorstellungen der Kirchenväter über die Erlösung des Menschengeschlechtes von der Macht des Teufels und über die Vergöttlichung des Menschengeschlechtes als Natureinheit nicht unter jenen Begriff. Sie also sowie die Ansicht des Scotus Erigena über die Aufhebung des Unterschiedes zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein durch Christus durften, wenn überhaupt, nur als Einleitung zur Geschichte der Versöhnungslehre, nicht aber als eigenthümlicher Theil derselben dargestellt werden. An sich ist ja gerade diese Partie des Werkes sehr verdienstlich und lehrreich; allein sie verstößt gegen die ordnungsmäßige Einheit desselben[1]). Diese soll nun verbürgt werden durch die Eintheilung. Dieselbe begründet Baur (S. 12) durch folgende Betrachtung: „Wie der Geist in seiner ganzen zeitlichen Entwickelung von der Objectivität zur Subjectivität und von der Subjectivität zur Objectivität sich fortbewegt, um durch die verschiedenen Momente, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt, sich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seins zur wahren geistigen Freiheit zu erheben, so theilt sich die Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt und jedes einzelnen Dogma's insbesondere in verschiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende ist, oder beide in der höhern Einheit des Begriffs sich zusammenschließen und gegenseitig durchdringen." Demgemäß werden die Reformation und die praktische

1) Baur selbst gesteht dies S. 15 halb und halb zu, indem er sagt, der erste Abschnitt enthalte eigentlich nur die Vorbereitung und den Uebergang zur Satisfactionstheorie.

Philosophie Kant's als die Wendepunkte zur bloßen Subjectivität und zu der mit dem Objecte sich erfüllenden Subjectivität bezeichnet, und drei Perioden gebildet, die der überwiegenden Objectivität der Lehre, die der allmählich überwiegenden Subjectivität, die der zur Objectivität sich zurückwendenden Subjectivität. Die Bedeutung der Reformation in diesem Verlauf vermochte aber Baur nur darauf zu begründen, daß die Reformatoren die Versöhnungslehre in den Dienst des Gedankens der Rechtfertigung durch den Glauben nahmen. Hieraus ergiebt sich, daß die Lehre von der Versöhnung Gottes in jenes Schema der Eintheilung nur unter der Bedingung passen würde, wenn die Aufgabe des Historikers zugleich die Lehre von der Rechtfertigung umfaßte. Da aber diese nicht direct und nicht durchgehends berücksichtigt wird, so ist das Thema des ganzen Werkes zu eng für die Eintheilung, und füllt diese nicht aus. Ferner kann Baur selbst sich nicht verhehlen, daß der reformatorische Gedankenkreis gerade in Beziehung auf die Versöhnungsidee keineswegs das Gepräge der bloßen Subjectivität an sich trägt. Er kann einerseits nicht leugnen (S. 13), daß die reformatorische Theologie die objective Form der Versöhnung sehr energisch vertritt, und bekennt andererseis, daß der Glaube im reformatorischen Sinne das Bewußtsein des Geistes von seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit, aber zugleich die Ausprägung der Unendlichkeit desselben sei (S. 287). Da hätte man also in der Mitte der zu durchmessenden Gedankenentwickelung eine Gestalt der von Objectivität durchdrungenen Subjectivität, an welcher die Geschichtsmäßigkeit der Eintheilung scheitert. Wenn jedoch Baur weiter beachtet hätte, daß auch die mittelaltrigen Lehren von Genugthuung und Verdienst Christi durch eine Lehre von der subjectiven Justification begleitet sind, so hätte er zugestehen müssen, daß auch die Epoche der überwiegenden Objectivität der Lehre von der Versöhnung eine Form der von der Objectivität durchdrungenen Subjectivität als Erfüllung der Aufgabe des Christenthums darbietet. Soll hingegen die Lehre von der Versöhnung, ohne Rücksicht auf irgend welche Justificationslehre, nach den von Baur beliebten Eintheilungsgründen zur Darstellung kommen, so macht nicht die Reformation, sondern der Socinianismus Epoche, und zwar insofern, als er der reformatorischen Theologie die directeste Opposition macht. Dann aber wird es sich fragen, woher der Stoff für die dritte Periode zu nehmen wäre. Denn der Abstand Kant's und seiner Schule

von der Aufklärung, welche den Socinianismus in der lutherischen Theologie einbürgert, erscheint nach Baur's eigener Darstellung schwach genug; die Ansicht Schleiermacher's ferner beurtheilt er dahin, daß sie nicht wesentlich über die von Kant hinausgreife, daß sie ihren Schwerpunkt im subjectiven Bewußtsein habe, und in der Erweiterung desselben zum kirchlichen Gemeingeist doch nur unsicher nach dem Pole der Objectivität hinschwebe; und die Enthüllung der Consequenz der Hegel'schen Theologie durch Strauß, welche von Baur gebilligt wird, stellt doch nichts anders dar, als die Absorption der Objectivität Gottes, also auch des objectiven Factors der Versöhnungsidee durch das subjective Selbstbewußtsein in seiner Erhebung zur Absolutheit. Diese Entwickelungen können also füglich von der mit dem Socinianismus anhebenden Bewegung nicht getrennt werden, der Hauptinhalt der dritten Periode fällt also in die richtig zu begrenzende zweite hinein. Also weder fügt sich der Stoff des Buches dem dialektischen und vorgeblich historischen Rahmen, den Baur zu der Erforschung des Einzelnen mitgebracht hat, noch kann ein Recht dieser Eintheilung nachträglich aus der Erforschung des Stoffes abgeleitet werden.

Die geschichtliche Darstellung dieser Lehre erfordert es, daß der Wechsel oder der Fortschritt, der sich durch Aufnahme neuen Stoffes oder durch Einwirkung neuer Begriffe in die Deutung der Versöhnung durch Christus vollzieht, jedesmal durch genaue Vergleichung der auf einander folgenden Gedankenkreise nachgewiesen werde. Auch diese Aufgabe wird von Baur meistens nicht genügend gelöst. Ich mache beispielsweise aufmerksam auf seine ausführliche Erörterung der zunächst in der Concordienformel dargestellten Versöhnungslehre der Reformation im Vergleich mit den Lehren der Scholastiker (a. a. O. S. 291—304). Nicht nur begnügt sich Baur, direct blos die Theorie Anselm's zur Vergleichung herbeizuziehen und die geschichtlich viel wichtigeren Lehren von Thomas und Duns unbeachtet zu lassen, obgleich er wiederholt von Anselm und den Scholastikern insgemein redet, sondern er begnügt sich auch mit der völlig undeutlichen Formel, daß die Satisfactionstheorie der Concordienformel „in einem ihrer wesentlichsten Begriffe die in der Natur der Sache (!) liegende Steigerung und Vollendung" der Theorie Anselm's sei (S. 291). Allein „die vielseitigere und schärfere Bestimmung", welche der Begriff der Satisfaction in der Concordienformel verglichen mit Anselm

finden soll, wird auch S. 296 nur angekündigt, jedoch bis zum Schluß des ganzen Excurses nicht bezeichnet. Vielmehr verläuft sich die Darstellung von dem Abstande in dem Begriff der Satisfaction auf die Nachweisung des verschiedenen Stoffes, dem der satisfactorische Werth Christi beigelegt wird, daß nämlich Anselm blos das Leiden, die Concordienformel dagegen das Leiden und das Thun Christi dafür in Betracht zieht. Daß die Genugthuung Christi von den Scholastikern nach der Willkür des mächtigen Inhabers von Privatrechten, von den Reformatoren nach dem öffentlichen Rechte der gesetzlich geordneten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen beurtheilt wird, daß sie das eine Mal als zufälliges Aequivalent einer persönlichen Beleidigung, das andere Mal als die nothwendige Strafe für die Verletzung des Gesetzes angesehen wird, dies kann man aus Baur's Buche nicht erfahren. Der große Kritiker hat sich auch in diesem Werke nicht die Ruhe und Vorsicht abgewonnen, welche zur Analyse jedes fremden Gedankenkreises nothwendig ist. Seine Analysen richten sich niemals darauf, die Gedankenreihe eines Andern aus ihren Grundbegriffen zu construiren. Er hat nie die Geduld, die etwa obwaltenden Widersprüche auf dem Wege dieser Reconstruction an das Licht treten zu lassen; sondern er greift jede Lehrdarstellung bei irgend einer Spitze an, welche einen Widerspruch darzubieten scheint, und führt seine Kritik in einem Raisonnement durch, welches fast niemals die Evidenz der Gerechtigkeit an sich trägt.

Auch die Gruppirung des Stoffes, welche zwischen der Periodeneintheilung und der Erörterung der einzelnen Gedankenkreise steht, entspricht nicht den Ansprüchen, welche man an die Kunst der Darstellung erheben darf. Wenn im Mittelalter die beiden Antipoden Thomas und Duns mit gutem Rechte in Einem Capitel zusammengefaßt werden, so durfte nicht Abälard von Anselm getrennt und mit anderen Lehrern zusammengestellt werden, welche weit hinter seiner leitenden Stellung zurückbleiben. Der Widerspruch des Piscator gegen den satisfactorischen Werth des thätigen Gehorsams Christi verdient nicht die Ehre eines eigenen Capitels; sie wird ihm von Baur nur deshalb erwiesen, weil demselben aus der reichen Entwickelung der Versöhnungslehre in der reformirten Theologie nur diese Episode bekannt gewesen ist. Aus diesem Zusammenhang herausgerissen konnte freilich Piscator's

eigenthümliche Lehre nirgendwo untergebracht werden. Ferner ist nicht einzusehen, warum die Theorie des Grotius von dem Strafexempel im Tode Christi von den Ansichten der übrigen Arminianer getrennt wird. Das folgende Capitel aber, in welchem von der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie und nachträglich von den Mystikern gehandelt wird, enthält eine Zusammenstellung, welche nur aus der Verlegenheit darüber zu erklären ist, was mit jenen Erscheinungen im Verlaufe der Geschichte anzufangen ist; während doch die Mystiker mit den Socinianern zusammengehören, die Einflüsse von Leibnitz und von Wolf hingegen zur Theologie der Aufklärung gezogen werden müssen.

Aus dem Wechsel des Verhältnisses zwischen den logischen Bestimmungen des Subjects und des Objects wird weder die Geschichte des menschlichen Geisteslebens im Allgemeinen noch die Geschichte der Lehre von der Versöhnung begriffen. Die Geschichte der einzelnen christlichen Lehre muß auf der Geschichte der christlichen Theologie fußen, diese aber richtet sich ebenso sehr nach den Wendungen, welche die praktische Entwickelung der Kirche nimmt, als nach den Einflüssen, welche aus der Entwickelung des allgemeinen sittlichen Geistes und aus der selbständigen wissenschaftlichen Bildung, insbesondere aus verschiedenen philosophischen Systemen herstammen. Man kann also keine Geschichte der einzelnen Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung durchführen, ohne auf den verschiedenen Entwickelungsstufen die sich verändernden Bedingungen der Theologie überhaupt zu verstehen. Es bezeichnet nun keinen erfreulichen Stand meiner Wissenschaft, daß ich nicht in der Lage bin, die allgemeinen Stützpunkte, welche die Geschichte der Theologie der Lösung meiner besonderen Aufgabe darbieten müßte, von irgend Jemand zu entlehnen, sondern mich genöthigt sehe, dieselben, wo ihre Nachweisung unumgänglich ist, selbständig zu erforschen. Meinem theologischen Gemeinsinn fällt es schwer, daß ich nicht umhin kann auszusprechen, daß man von Allen im Stiche gelassen wird, wenn man klar und deutlich erfahren will, wie die Reformation trotz ihres Gegensatzes gegen die Kirche des Mittelalters in dem Christenthume dieser Epoche wurzelt; wer der intellectuelle Urheber der theologischen Scholastik und des kirchlichen Particularismus ist, denen die Reformation so bald verfällt; aus welchen Motiven die sogenannte Aufklärung hervorgegangen ist; warum der großartige Impuls von Kant sich wieder

in Aufklärungs-Philoſophie und -Theologie verlief; endlich worin Schleiermacher's Anſpruch beruht, die deutſch-evangeliſche Theologie dieſes Jahrhunderts zu leiten.

Auch Dorner's „Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie" (1867) hat mir dieſe Fragen nicht beantwortet. Seine Darſtellung folgt im Weſentlichen derſelben Methode, die Baur anwendet. Er will den Wechſel in der Geſchichte und ihre Einheit verſtehen lehren durch den Nachweis, wie zwei ſehr dünne Fäden von Gedanken ſich aus ihrer urſprünglichen Verbindung löſen und dieſelbe ſo wiederfinden, daß ihr eine eigenthümliche Feſtigkeit gewonnen wird. Die logiſche Regelmäßigkeit dieſes Verlaufs wird als die Entdeckung des Geſetzes der Geſchichte genommen, in deſſen Erkenntniß alſo die Geſchichte begriffen iſt. Dennoch ſcheint der Unterſchied zwiſchen den beiden ſtammverwandten Theologen zunächſt ſehr ſtark darin ausgeprägt zu ſein, daß Dorner nicht wie Baur in dem logiſchen Schema von Subject und Object den Schlüſſel für die Geſchichte der Theologie findet, ſondern in den theologiſchen Principien der Reformation. Dazu kommt, daß dem Anfang der Entwickelung, nämlich dem Standpunkt der Reformatoren, das Gepräge der Ganzheit vindicirt wird, nicht das der elementaren Einſeitigkeit. Der Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben und die ausſchließliche Auctorität der heiligen Schrift, um welche es ſich handelt, ſollen von den Reformatoren als die Principien ihrer Theologie mit richtigem Takte verbunden, in Wechſelwirkung geſetzt, im Gleichgewichte gehalten worden ſein. Nun aber ſollen dieſe für eine geſunde Theologie zuſammengehörigen Elemente vom 17. Jahrhundert an wieder aus einander getreten ſein; dadurch wird eine zweite Periode der Entwickelung herbeigeführt. Dieſe Auflöſung der reformatoriſchen Syntheſe ſoll ſich unverſehens, unter dem guten Schein der Befeſtigung der intellectuellen Seite des Princips vollzogen haben. Die Folge war ein Uebergewicht des Doctrinalen in der theologiſchen Scholaſtik wie in der Schule des Calixtus; und die Reaction der praktiſchen Seite des Chriſtenthums in dem Pietismus und der Myſtik ſtellt die Syntheſe nicht wieder her, ſondern bezeugt ſelbſt nur die Mängel, welche an ihrem Bruche haften. Damit nun die Syntheſe der reformatoriſchen Principien in freier ſelbſtbewußter Herrſchaft über die Mittel dazu, alſo in wiſſenſchaftlicher Vollendung erreicht werde, hat es noch der Ausbildung beſonderer Bedingungen be-

durft, der historischen Kritik und der philosophischen Speculation. Diese aber haben zunächst ihren Lauf im 18. Jahrhundert mit einem Uebergewicht der Subjectivität über die historische Begründung des Christenthums genommen, so daß in der Aufklärungsepoche Analogieen mit dem naturwüchsigen Heidenthum und dem gesetzlichen Judenthum hervorbrechen (S. 670 f.). Da also diese Art der Theologie überhaupt kein positives Verhältniß zu den reformatorischen Principien behauptet, so folgt entweder, daß sie als Häresie aus der Geschichte der protestantischen Theologie auszuscheiden ist, oder daß sie den die Eintheilung beherrschenden Gesichtspunkt als zu eng erweist. Dieses Dilemma wird im Sinne der zweiten Möglichkeit durch die Erklärung Dorner's (S. 768) entschieden, daß das Problem der wissenschaftlichen Einigung des materialen und formalen, des subjectiven und objectiven Princips der Theologie nur ein concreterer auf das Gebiet der christlichen Religion bezüglicher Ausdruck des philosophischen Problems der Einigung von Subject und Object, von Denken und Sein ist. Demgemäß kommt es auch bei der Beurtheilung Schleiermacher's, den Dorner als den wissenschaftlichen Erneuerer der reformatorischen Synthese darstellt, nicht mehr darauf an, wie derselbe den Gedanken der Gerechtsprechung im Glauben und die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift in ihrer wechselseitigen Bedingtheit nachgewiesen und darauf sein System gegründet hat. Vielmehr macht es jene dem Gesetze der Elasticität folgende Umdeutung der reformatorischen Principien der Theologie dem Geschichtschreiber möglich, sich auf folgende Versicherung zu beschränken, um in Schleiermacher den nach seinem Schema vollendeten Theologen erkennen zu lassen. „Beides, Freiheit und Auctorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches einigt er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des Glaubens im evangelischen Sinne des Wortes" (S. 796). Ferner „beglaubigt die reale Erfahrung der Erlösung durch Christus die Auctorität der heiligen Schrift, so daß wir durch Vermittelung derselben an Christus glauben, um Christi willen aber an die göttliche Auctorität der heiligen Schrift" (S. 807).

Ich lasse es hier dahingestellt, ob die Annahme jenes materialen und jenes formalen Principes der Reformation geschichtlich

genügend begründet ist[1]) und ob Schleiermacher's Werth auf der Congruenz seiner Theologie mit denselben beruht. Ich glaube nur darauf hinweisen zu dürfen, daß die oben bemerkte Abweichung Dorner's von Baur in der Methode der Geschichte nur scheinbar ist und auf der Oberfläche liegt. Sollen jene theologischen Principien als die concreteren Ausdrücke für das logische Schema von Subject und Object, von Denken und Sein gelten, deren Einigung dem philosophischen Erkennen obliegt, so wird der Theologie ihre Selbständigkeit entzogen, so wird die unumgängliche Eigenthümlichkeit der Religion in der Würdigung der auf sie gegründeten und auf sie bezogenen theologischen Erkenntniß verleugnet. Das aber ist der Standpunkt Baur's und der Hegel'schen Religionsphilosophie! Mag es nun ferner zur Orientirung dienen, daß man in dem Wechsel der Epochen solche Verschiebungen wahrnimmt, wie daß im 17. Jahrhundert der Factor der Auctorität der heiligen Schrift die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben überwiegt, welche vorher im Gleichgewicht zu ihm stand, so ist es doch die Aufgabe des Geschichtschreibers, den Fehler, der dem damaligen Geschlechte „unversehens" begegnete, auf seine gesammten Gründe zurückzuführen, welche durch das intellectuelle Streben nach Befestigung des Systems noch nicht erschöpft sind, so gewiß jede Veränderung in der Theologie Veränderungen des Bewußtseins von Religion und Kirche voraussetzt. Mögen diese Motive dem damaligen Geschlechte verborgen gewesen sein, so ist eben die Geschichtschreibung berufen, sie uns zu enthüllen. Dies zu leisten, hat Dorner an diesem Punkte unterlassen; und was er zur Erklärung des andern wichtigen Wendepunktes der Theologie, nämlich der Entstehung der theologischen Aufklärung, beibringt (S. 698 ff.), erschöpft wiederum nicht die Aufgabe des Geschichtschreibers. Die Wolf'sche Philosophie ist daran schuld durch ihre individualistische Ethik, nicht durch ihre Logik; aber Antriebe zu jener Richtung hat vorher Leibnitz in der Theodicee ausgestreut. Wenn also Dorner von diesem Philosophen nur sagt, daß er zur Theologie eine sehr freundliche Stellung eingenommen habe (S. 686), so muß er jenes Werk mit einer Arglosigkeit gelesen haben, deren sich jeder Historiker im Voraus zu entledigen hat. Er verläßt

1) Vergl. meine Abh. Ueber die beiden Principien des Protestantismus. In Zeitschrift für Kirchengeschichte I. S. 397—413.

aber geradezu das einem ſolchen gebotene Verfahren, indem er (S. 671) die hiſtoriſche und die philoſophiſche Tendenz jener Epoche der Theologie von vorn herein teleologiſch als die Vorbedingungen der glücklichen Löſung der theologiſchen Aufgabe ankündigt, ohne daß dadurch die eigenthümlich ſubjectiviſtiſche Fehlerhaftigkeit der Aufklärungstheologie irgendwie erklärt würde. Denn Geſchichtsforſchung und Geſchichtsphiloſophie iſt zweierlei.

Erstes Capitel.

Die Idee der Versöhnung durch Christus bei Anselm und bei Abälard.

4. Indem die abendländischen Theologen des Mittelalters an die Stelle der Lehre von der Erlösung und Vollendung des menschlichen Geschlechtes durch den Gottmenschen, seine Incarnation, seinen Tod und seine Auferweckung das Problem der Versöhnung durch denselben, insbesondere durch seinen Tod setzten, fand ihre Gedankenbewegung kein Hinderniß an einer feststehenden kirchlichen Entscheidung. Deshalb erfolgten nach einander verschiedene ja entgegengesetzte Lösungsversuche, deren keiner jedoch während des Mittelalters die Sanction durch die Auctorität der Kirche gewann. Vielmehr ist auch auf der Höhe der theologischen Entwickelung jener Zeit Thomas von Aquinum Zeuge dafür, daß man die entgegengesetzten Hypothesen der Vorgänger neben einander in der Kirche gelten ließ. Diese Thatsache ist nicht ohne Bedeutung, wenn man dagegen hält, daß dieselben Theorieen, so wie sie im Zeitalter der Reformation mit gewissen Modificationen fortgepflanzt werden, sogleich im Sinne des ausschließenden Widerspruchs aufgefaßt werden und eine trennende Wirkung auf die Kirche ausüben. Die entgegengesetzte Lage der auf den Versöhnungsbegriff gerichteten Theorieen im Mittelalter ist also dadurch bedingt, daß man auch von den möglichst verschiedenen Versuchen dieser Lehrbildung mehr den Eindruck hatte, daß sie sich gegenseitig ergänzten, oder daß sie nur wie Spielarten von einander abständen. Das heißt, das Problem gilt damals noch ausschließlich als Sache der Schule in der Kirche. Denkt man daran, daß seit der Reformation dieselben Theorieen in Widerstreit zu einander gesetzt wurden, daß um die Methode der Versöhnung

zwischen Gott und Menschen der Kampf von Kirche gegen Kirche, von Kirche gegen Schule, von Schule gegen Kirche entbrannt ist, so darf man immerhin über den friedlichen Verlauf dieser Gedankenentwickelung in der mittelaltrigen Kirche theilnehmende Freude hegen; aber man darf in dem nachher erfolgenden Widerstreit der Meinungen an sich keinen Fehler erkennen. Denn dieser Wechsel des Interesses an der Lehre weist darauf hin, daß erst mit der Reformation das lebhafte Gefühl für den Werth der Lehre sich erhebt, daß in ihr die Entscheidung dafür liege, ob das Christenthum zur Kirche oder zur Secte oder zur Schule bestimmt sei, ob es eine öffentliche allgemeine zugleich religiöse und sittliche Lebensordnung begründe oder nicht. Die mittelaltrigen Versuche der Bildung dieser Lehre sind also unberührt durch derartige Interessen. Daran hat man nun den Maßstab sowohl dafür, daß die abweichenden, ja entgegengesetzten Hypothesen sich zur gegenseitigen Ergänzung anziehen, als auch dafür, daß die ersten Versuche den Anschein der Zufälligkeit haben, und auch die späteren, welche im Zusammenhange mit der Entwickelung theologischer Systeme stehen, diesen Anschein nicht völlig abstreifen. Insbesondere aber erscheint es als geboten, die gerade nach entgegengesetzter Richtung sich bewegenden ersten Gedankenbildungen von Anselm und Abälard durch directe Vergleichung zusammenzunehmen. Ohne dieses Verfahren würde die Bedeutung ihrer Ansichten für die Theologie des Mittelalters nicht richtig erkannt werden, und würde ferner die hergebrachte Ueberschätzung der Theorie Anselm's die fortgesetzte Nahrung empfangen, welche ihr zu entziehen ich für gerecht halte. Denn die Richtung in der Theologie, welche in diesem Jahrhundert gegen den Rationalismus reagirt, hat der Theorie Anselm's eine Vorliebe gewidmet, welche nicht zweckgemäß ist, und hat ihr den Schein eines allgemeingiltigen Musters zugewendet, wofür sie weder im Mittelalter noch im Zeitalter der reformatorischen Orthodoxie gehalten worden ist[1]). Soll nun aber die Orientirung an der Geschichte der Versöhnungslehre nicht von vornherein auf eine parteiische Bahn gerathen, so darf man zunächst nicht über-

1) Der Erste, bei dem ich die unumwundene Identification der Anselmischen und der protestantischen Auffassung der Idee der Genugthuung finde, ist Steinbart, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums (2. Aufl. 1780) S. 144.

ſehen, daß im Mittelalter ſelbſt durch die Auctorität von Petrus Lombardus Abälard vor Anſelm bevorzugt worden iſt. Ferner erhellt die Zuſammengehörigkeit Beider in der vorliegenden Frage, abgeſehen von ihrer relativen Gleichzeitigkeit[1]), ſowohl aus ihrer übereinſtimmenden Oppoſition gegen die Theorie von der Loskaufung der Menſchen von der Gewalt des Teufels, als auch aus der zunächſt direct entgegengeſetzten Behandlung der Sache, welche jedoch die Fäden poſitiver Wechſelbeziehung nicht ausſchließt. Denn Anſelm entwickelt den Gedanken einer Verſöhnung Gottes durch den Tod Chriſti mit Rechtsbegriffen, Abälard den Gedanken einer Verſöhnung der Menſchen mit Gott in Hinſicht der gegenſeitigen ſittlichen Geſinnung. Aber Anſelm führt dennoch die Meſſung des Verhältniſſes zwiſchen den Menſchen und Gott auf das Gebiet der ſittlichen Beurtheilung hinüber, und Abälard unterläßt nicht, in dem Acte der Verſöhnung der Menſchen auch eine bedeutungsvolle Beziehung des Handelns Chriſti auf Gott hin nachzuweiſen. Hat nun Anſelm ein Uebergewicht über Abälard durch die kunſtmäßige Ausführung ſeiner Theorie, ſo überbietet dieſer ſeinen ältern Zeitgenoſſen, indem er das Problem in ein höheres Gebiet erhebt, als das des Rechtes iſt. Endlich darf daran erinnert werden, daß der Eine nicht direct, der Andere wie zufällig zur Darſtellung ihrer Theorieen von der Verſöhnung gelangt, nämlich Anſelm in der Beantwortung der Frage: cur deus homo, Abälard in der Erklärung des pauliniſchen Briefes an die Römer. Aber daran knüpft ſich wiederum der Gegenſatz, daß die Lehre des Anſelm im Grunde gar kein Verhältniß zu der heiligen Schrift hat, ſondern mit Abſicht rein rational gehalten iſt[2]), daß hingegen gewiſſe Beziehungen der Lehre Abälard's direct pauliniſches Gepräge an ſich tragen.

Anſelm entwickelt den Gedanken von der rechtlichen Befriedigung Gottes. Er widerlegt die patriſtiſche Beziehung des Todes Chriſti als Löſegeldes auf den Teufel, da dieſem und der ſündigen Menſchheit kein Recht außerhalb der Gewalt und dem

1) Anſelm geb. 1033. † 1109. Abälard geb. 1079. † 1142.

2) Cur deus homo II, 22: Sic probas deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti, (ut quod de tribus personis dei et de Adam tetigisti, non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias.

Willen Gottes zustehe (I. 7). Unter den verschiedenen möglichen Beziehungen des Gedankens der Erlösung von den Sünden, von der Hölle, von der Macht des Teufels, von dem Zorne Gottes oder seinem Willen, die Sünder zu strafen, stellt Anselm den letztern Gesichtspunkt als den entscheidenden auf (I. 6), und führt in dieser Richtung aus, daß Gott mit dem sündigen Menschengeschlecht versöhnt, daß sein auf dessen Bestrafung und Verdammung ausgehender Wille in den der Gnade umgestimmt sei durch die von dem Gottmenschen Christus ihm geleistete Genugthuung[1]). Die methodische Darstellung dieses Gedankens erfolgt in der Weise, daß die Nothwendigkeit einer solchen Genugthuung im Allgemeinen aus der Ehre, im Besondern aus der Gerechtigkeit Gottes begründet, die Möglichkeit derselben in der persönlichen Eigenthümlichkeit des Gottmenschen, die Wirklichkeit derselben in dem Verhältniß seines Todes zu dem Werthe seiner Person und der Freiwilligkeit seines Leidens nachgewiesen wird.

In dem Attribute der Ehre Gottes ist es ausgedrückt, daß der göttliche Wille und Selbstzweck dem Willen der vernünftigen Creaturen unbedingt übergeordnet ist. Die Ehre Gottes verbürgt die Ordnung in der Welt, welche in die Bestimmung ausmündet, daß die vernünftigen Creaturen die Seligkeit in der Liebe und in der Anschauung Gottes genießen sollen. Die Ehre Gottes würde demnach von den Menschen als ihr absoluter Zweck pflichtmäßig dadurch anerkannt werden, daß sie alle Gebote und Forderungen Gottes erfüllen. Hingegen die Sünde, als das Gegentheil der Gott schuldigen Leistungen, enthält eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes. Wie nun auf jenem Wege der Pflichtübung das Seligkeitsziel erreicht werden würde, so folgt, im Verhältniß zu der allgemeinen Sünde des Menschengeschlechts, aus der Ehre Gottes die Nothwendigkeit, daß dasselbe durch Entziehung der Seligkeit, durch Verdammniß bestraft werde. Denn an der Er-

1) Nur damit nichts zu vermissen sei, erwähne ich hier die Behauptung Anselm's, welche für die Theorie von der Genugthuung völlig indifferent ist, nämlich daß die Menschen überhaupt zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen sein sollen, und daß, nachdem auch sie in Sünde fielen, nicht blos so viele erwählt und durch die Genugthuung erlöst werden, als Engel gefallen sind, sondern auch noch einige mehr (I. 16—18). Diese Annahme ist im Wesentlichen Augustin (de civ. dei XXII. 1; Enchiridion cap. 29) nachgesprochen: blos der letzte Satz ist Augustin fremd.

fahrung der Strafe würden die Menschen, wenn auch unfreiwillig, anerkennen, daß sie dem göttlichen Willen und Zweck durchaus unterworfen sind. Hingegen gestattet die Ehre Gottes nicht, daß derselbe nach seiner Barmherzigkeit den Sündern vergebe, da hiedurch nicht nur der Ungerechte dem Gerechten gleichgestellt und die Ordnung des göttlichen Reiches aufgehoben, sondern sogar die Ungerechtigkeit Gott gleichgestellt werden würde, indem sie, wie Gott, von der Geltung des Gesetzes eximirt wäre. Unter diesen Bedingungen des der Ehre entsprechenden Waltens Gottes würde also die Thatsache der menschlichen Gesammtsünde die Vollziehung des göttlichen Weltplans vereiteln, wenn nicht durch ein anderes Mittel zugleich die Strafvernichtung der Menschen überflüssig gemacht, und der Ehre Gottes in Beziehung auf die Sünden genuggethan würde.

Dieses Mittel muß nach der Regel der Gerechtigkeit Gottes bemessen sein, daß „der Mensch durchaus nichts von Gott empfangen soll oder kann, was ihm zu verleihen Gott beschlossen hat, wenn er nicht Gott das ganz wiedergiebt, was er ihm entzogen hat, damit wie durch ihn Gott in Verlust gerieth, er ebenso durch ihn Ersatz gewänne“ (I. 23). Also, indem die Menschen als Sünder Gottes Ehre verletzt hatten, kommt es auf deren Wiederherstellung an, wenn eine Entbindung von der Strafe der Verdammniß erreicht werden soll. Zu jenem Zweck genügt es aber nicht, daß die Sünder aufhören, die Ehre Gottes zu verletzen und daß sie fortan ihre Schuldigkeit gegen Gott in vollem Umfange erfüllen. Denn die Entrichtung des pflichtmäßigen Dienstes versteht sich im Verhältniß zur Ehre Gottes von selbst, kann also Gott nicht entschädigen für das frühere Ausfallen dieses Dienstes. Dazu dient vielmehr nur eine über den Umfang der Pflicht hinausgehende Gott gefällige Leistung, etwas, was Gott ordnungsmäßig nicht hätte fordern können, wenn die Verletzung seiner Ehre durch die Sünde nicht eintrat. Eine solche freiwillige Leistung heißt Genugthuung. Sie ist nach der allgemeinen Regel der Gerechtigkeit der andere neben der Strafe mögliche Fall für die Erledigung der Sünde[1]). Ist es nun angezeigt, daß

1) I. 14. Aut peccator sponte solvit, quod debet, aut deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subiectionem deo sive non peccando, sive quod peccat solvendo voluntate spontanea exhibet, aut deus

der Strafvernichtung des Menschengeschlechts durch solche freiwillige Genugthuung vorgebeugt werde, so ist doch dazu das sündhafte Menschengeschlecht unfähig. Denn alle guten Werke, durch die man etwa für die begangene Sünde genug zu thun wünschte, gehören in den der Ehre Gottes schuldigen Dienst. Ferner da man auch um die Erhaltung der ganzen Welt nicht die kleinste Sünde begehen darf, da also schon die kleinste Sünde, geschweige denn die ganze Masse der Sünden, von demselben Werthe wie die Welt ist, da also auch die Genugthuung für die Sünde den Werth der Welt übersteigen muß, so ist der Mensch, auch abgesehen von seiner Sünde, zu solcher Leistung außer Stande. Diese Unfähigkeit ist nun keineswegs ein Grund dafür, daß Gott auf die Genugthuung für die menschliche Sünde verzichte. Im Verhältniß zu der aufrecht erhaltenen Ansicht, die sündigen Menschen der Seligkeit zuzuführen, ist die Genugthuung für Gott nothwendig aus seiner Ehre im Allgemeinen, aus seiner Gerechtigkeit im Besondern.

Da nun die Genugthuung an die Ehre Gottes von den Menschen aus nicht geleistet werden kann, so begründet Gott ihre Möglichkeit von sich aus, in der Person des Gottmenschen. Soll nämlich der Werth der Genugthuung den Werth der ganzen Welt, also alles dessen übersteigen, was nicht Gott ist, so muß die Genugthuung von Einem geleistet werden, der selbst größer ist als die Welt. Größer als Alles, was nicht Gott ist, ist aber nur Gott; also kann nur Gott selbst die Genugthuung leisten. Da aber eigentlich der Mensch dieselbe leisten soll, so kann sie nur von Gott als Mensch ausgeführt werden, oder von demjenigen, welcher zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, ohne daß in der Eigenthümlichkeit dieser Person beide Naturen vermischt und verändert würden. Dies ist der Fall in dem menschgewordenen Worte Gottes.

Die That, in welcher der Gottmensch die Genugthuung verwirklicht, muß einmal eine freiwillige, dann eine nicht unter den Umfang der Pflicht gehörende, endlich eine solche sein, in welche der volle Werth der die ganze Welt überbietenden Persönlichkeit enthalten ist. Diesen Forderungen entspricht nun das

---

eum invitum sibi torquendo subjicit. 15. Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

Todesleiden zur Ehre Gottes, welches Christus übernommen hat. Denn es war freiwillig und nicht durch die Pflicht auferlegt. Zu allem positiven Gehorsam nämlich war Christus als vernünftiges Wesen gegen Gott verpflichtet, nicht aber zum Sterben, da er als sündloser Mensch nicht dem Tode verfallen war. Sein Todesleiden aber ist dem Gewichte der Sünde mehr als äquivalent. Denn da die Verletzung des Lebens des Gottmenschen eine größere Sünde ist, als alle nur denkbare Sünde, so ist die um Gottes willen vollzogene Hingabe dieses Lebens in den Tod eine Leistung, welche die Sünden aller Menschen überwiegt. In ihr also ist die zur Ehre Gottes nothwendige Genugthuung für die Sünden der Menschen enthalten, deren wegen Gott aus seiner Barmherzigkeit dieselben vergiebt, und die Menschen zu ihrem der Ehre Gottes entsprechenden Ziele der Seligkeit gelangen läßt.

Die unmittelbare Wirkung der Todesleistung Christi also ist auf Gott beschränkt. Die Genugthuung für die Sünde des Menschengeschlechts, indem sie den Grund beseitigt, welcher Gott an der für ihn nothwendigen Vollendung der Menschheit (II. 4) verhindert hatte, bietet die Bedingung dar, unter welcher demnächst die Ehre Gottes als das Motiv für die Beseligung der Menschen wieder wirksam wird. Jedoch eröffnet sich von hier die Aussicht auf die Erreichung dieses Zieles nicht ohne weitere Bedingung. Dies ist im Allgemeinen klar durch die Betrachtung, daß, wenn die Menschen fortfahren würden, zu sündigen, die für sie geleistete Genugthuung Gott doch nicht bestimmen könnte, ihnen ihre Verletzung seiner Ehre zu vergeben. Also muß die That Christi, welche nach der Seite Gottes hin Genugthuung ist, auch nach der Seite der Menschen hin eine Wirkung üben, ohne welche die Genugthuung für sie nicht gilt. Dies geschieht, indem das Leiden Christi den Menschen das Beispiel gewährt, unter allen sie treffenden Uebeln an der Gott schuldigen Gerechtigkeit festzuhalten, insbesondere das eigene Leben Gott zurückzugeben, wenn es die Gelegenheit fordert. Ist nun vorauszusetzen, daß nicht alle Menschen dieses Beispiel nehmen, so verengert sich die Geltung der Genugthuung für das ganze Geschlecht der Menschen auf diejenigen, welche Christus nachahmen, oder welche nach der Vergleichung bei Marc. 3, 35 seine Aeltern und seine Geschwister sind (II. 19).

5. Das Thema des Anſelm iſt daſſelbe, welches Athanaſius ſich geſtellt hat. Aber verglichen mit deſſen Rede von der Menſchwerdung des Logos iſt der Geſichtskreis Anſelms erheblich eingeſchränkt. Er richtet ſeine Aufmerkſamkeit allein auf die Bedeutung des Todes Chriſti, während dieſe bei Athanaſius nur in Unterordnung unter die Bedeutung der Incarnation oder des ganzen Lebens Chriſti vorkommt. Anſelm hat ſich hierin offenbar nach Auguſtin gerichtet, welcher die Vermittelung zwiſchen Gott und Menſchen auf die Stellung Chriſti an der Seite der Menſchen begründet wiſſen wollte[1]). Das iſt ein Geſichtspunkt, welcher zugleich dem leitenden Gedanken der griechiſchen Theologie entgegengeſetzt und zugleich eine Verkürzung des urſprünglichen Geſichtskreiſes iſt, den Athanaſius aufgerollt hat. Unter dem Geſichtspunkt der Offenbarung Gottes in Chriſtus wird von dieſem die menſchliche Erſcheinung des Logos als Trägers der göttlichen Unvergänglichkeit ſo gedeutet, daß das Menſchengeſchlecht von der Vergänglichkeit erlöſt wird. Es wird ſich zeigen, daß dieſe Betrachtungsweiſe gelegentlich auch von Anſelm noch geübt wird. Die wiſſenſchaftliche Theologie des Mittelalters aber wird von ihr nicht mehr beherrſcht. Denn in dieſer gilt die philoſophiſche Anſicht des Alterthums, daß die Seele von Natur unſterblich iſt, als Vorausſetzung; demnach konnte dieſes Attribut für die Menſchen nicht als das höchſte Gut erſt aus der Erlöſung durch Chriſtus abgeleitet werden. Aber den Gedanken des Athanaſius von der durch die Incarnation des Logos bewirkten Befreiung des Menſchengeſchlechtes aus dem Uebel des Todes überbietet Anſelm durch die Nachweiſung der Vergebung der Schuld der Sünde durch Gott. Wahrſcheinlich hängen dieſe Schärfung des Intereſſes und die Einſchränkung deſſelben auf die Deutung der Todesleiſtung des Gottmenſchen durch Anſelm zuſammen. Die Abweichung beider Theologen in dieſen Beziehungen wird aber compenſirt durch ihre

---

1) Confess. X. 43. Mediator ille dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum deo. Ut quoniam stipendium iustitiae vita et pax est, per iustitiam coniunctam deo evacuaret mortem iustificatorum impiorum, quam cum illis voluit habere communem . . . In quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul cum spiritu sancto unus deus.

Uebereinſtimmung darin, daß die Erlöſung beziehungsweiſe Verſöhnung der Menſchen nicht blos aus dem Bedürfniſſe des Menſchengeſchlechtes, ſondern aus einer in der Ehre oder Normalität (ἀγαθότης) Gottes eingeſchloſſenen Nothwendigkeit zu erklären ſei. Dieſe fundamentale Beſtimmung des Begriffes von Gott beherrſcht die Theorieen in der Weiſe, daß die Beſeligung oder Vollendung des Menſchengeſchlechtes als der von Gott untrennbare Zweck ſeiner Weltſchöpfung erkannt wird. Hiemit iſt ausgeſchloſſen, daß die Verdammung der ſündigen Menſchen als ein ihrer Beſeligung äquivalenter Zweck Gottes gelten könnte; dadurch aber iſt zugleich ausgeſchloſſen, daß die nackte Regel der doppelten coordinirten Vergeltung das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen, welches in dieſen Theorieen gedeutet wird, endgiltig beſtimmt.

Allerdings findet dieſe populäre Rechtsregel auch in den vorliegenden beiden Theorieen ihre Anwendung in beſtimmten Grenzen. Indem abgeſehen von der Sünde Gott den gehorſam gebliebenen Menſchen mit Verleihung der Unſterblichkeit oder Seligkeit im Genuſſe Gottes vergolten haben würde, vergilt er die wirklich eingetretene Sünde durch die Strafe des Todes oder der Verdammniß der Unſeligkeit. Dieſer Begriff des öffentlichen Rechtes ſteht im Gleichgewicht mit dem univerſellen Charakter der Ehre Gottes, und damit, daß hierin die Beſeligung der Menſchen als der öffentliche Weltzweck Gottes ausgedrückt iſt. Lehrt nun Athanaſius, daß der Tod Chriſti, indem er zur Ablöſung des göttlichen Todesgeſetzes von der Menſchheit dient, den Charakter einer Strafe trage, ſo iſt dieſes Glied der Erlöſungslehre nach den Vorausſetzungen im Allgemeinen verſtändlich. Nur wird auf die Congruenz dieſer Gedankenfolge ein Schatten geworfen, indem Hilarius ausführt, daß Chriſtus dieſe ſtellvertretende Strafleiſtung als ſolche nicht empfunden habe. Auch Anſelm leitet ſowohl den allgemeinen Strafzuſtand der ſündigen Menſchheit aus dem in der Ehre Gottes eingeſchloſſenen Vergeltungsrechte ab, als er die erlöſende oder verſöhnende Todesleiſtung Chriſti einer ausdrücklichen Regel des Rechtes unterordnet. Denn Gottes Gerechtigkeit hat für ihn die Bedeutung, daß der Menſch die Gabe der Beſeligung nur empfangen kann, wenn er Gott wiedererſtattet, was er demſelben entzogen hat. Nur iſt ausgeſchloſſen, daß die der Strafe verfallenen Sünder dieſer Forderung direct entſprechen

können; es bedarf also des Gottmenschen, um an der Stelle der Menschen diese Bedingung zu erfüllen.

Abweichend von Athanasius und seinen Nachfolgern bestimmt aber Anselm die in dem Tode Christi enthaltene stellvertretende Leistung nicht als Strafe, sondern als Genugthuung. Um diese Distinction zu verstehen ist es nöthig, ihre Abstammung klar zu legen[1]). Der Grundsatz: necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur, welchen Anselm (I. 15) ausspricht, um seine Lehre zu begründen, hat einen ganz bestimmten geschichtlichen Ort. Die Disjunction ist nicht im Sinne des römischen Rechtes. Denn wie die Formeln lauten, welche Hilarius und Ambrosius auf den Tod Christi anwenden, so sind poena und satisfacere gerade im römischen Recht correlate Begriffe. Die Regel desselben: qui accepit satisfactionem iniuriam suam remisit, bezieht sich auf die vom Richter erkannte oder gebilligte öffentliche Strafe für Beleidigung, wodurch die letztere compensirt wird. Hingegen die disjunctive Stellung von poena und satisfactio im Sinne Anselm's ist die Regel des Strafrechts bei den germanischen Völkern gewesen. Nach Tacitus Zeugniß wurden nicht blos leichtere Vergehen durch Buße gesühnt, welche in der Abgabe von Vieh zum Theil an den König, zum Theil an den Beschädigten besteht; sondern auch Mord (Germania 12. 20). Die Volksrechte ergänzen diese älteste Nachricht von einer Buße, die nicht Strafe ist, durch die Aufstellung derselben Alternative, welche Anselm ausspricht. Wenn nämlich die Buße durch Abgabe von Vermögensobjecten nicht geleistet, oder von dem Verletzten nicht angenommen wurde, so stand auf Todtschlag oder Mord die Strafe der Friedlosigkeit, und die durch ein Verbrechen verletzte Familie hatte das Recht, dem Todtschläger das Leben zu nehmen. Diese Strafe war für den freien Mann die Ausnahme; in der Regel konnte er sein Verbrechen durch Buße lösen. Hingegen für die Unfreien galt vorzugsweise die Strafe, wenn auch nicht unbedingt. In Hinsicht der Buße für Todtschlag oder Mord, des Wergelds, hatte jeder Mensch nach Stand, Geschlecht und Alter seine Taxe; nach der Analogie hiezu wurden auch andere Verbrechen mit

1) Zum Folgenden vgl. die maßgebende Untersuchung von H. Cremer, Die Wurzeln des Anselmischen Satisfactionsbegriffs. Stud. u. Krit. 1880. S. 7—24.

Buße belegt[1]). Daß Anſelm dieſe germaniſchen Rechtsbegriffe aufnehmen konnte, iſt nicht nur aus ſeiner lombardiſchen Herkunft und ſeinem Leben in der Normandie verſtändlich, ſondern auch daraus, daß der Grundſatz freiwilliger Bußentrichtungen, satisfactiones, im Unterſchied von den Kirchenſtrafen, poenitentiae, Aufnahme in die Disciplin der abendländiſchen Kirche gefunden hat.

Cremer findet nun Anſelm's Lehre von der durch Chriſtus an Gott entrichteten Satisfaction zur Ablöſung des Strafzuſtandes der ſündigen Menſchen und Herſtellung derſelben in die Seligkeit nach dem Maßſtabe dieſer Rechtsbegriffe feſt geſchloſſen und gefugt. Wenn der Begriff der Gerechtigkeit zugegeben wird, ſo kann man freilich dieſen günſtigen und befriedigenden Eindruck von dem vorliegenden Gedankengange Anſelm's empfangen. Wenn die Strafe, welche die Menſchen als Sünder tragen, den Weltzweck Gottes bedroht, ſo iſt durch die Zulaſſung von Genugthuung möglich, dieſen Zweck ſicher zu ſtellen, zumal hierin auch die Möglichkeit ſtellvertretender Leiſtung vorgeſehen iſt. Dieſe Genugthuung iſt nach dem Werthe Gottes zu berechnen, den ſie für ſeine verletzte Ehre entſchädigen ſoll, und welche deshalb nur von einem ſolchen geleiſtet werden kann, welcher als Menſch Verwandter der Verbrecher und als Gott zu der Leiſtung befähigt iſt, welche mehr werth ſein muß als die ganze Welt. Es iſt auch folgerecht, daß die zuerſt ſachlich geſchätzte Genugthuung de facto in eine über die Pflicht hinausliegende, alſo freiwillige und demnach perſönliche Leiſtung des Gottmenſchen umgedeutet wird. Nichts deſtoweniger iſt die Frage nach der Richtigkeit dieſer Lehre, alſo nach der Anwendbarkeit des germaniſchen Rechtsbegriffes der Satisfaction auf den Erlöſungstod Chriſti nach wie vor davon abhängig, ob Anſelm's Beſtimmungen über die Gerechtigkeit und über die Ehre Gottes zu einander paſſen. Indem Cremer dieſes behauptet, beachtet er nicht, daß in dem leitenden Begriff von Gottes Ehre, welcher die Seligkeit der Menſchen als Weltzweck verbürgt, eine Werthſchätzung der Gnade Gottes angedeutet iſt, gegen welche der bekannte Begriff der Gerechtigkeit direct verſtößt. Oder wenn dieſes nicht ohne Weiteres einleuchtet, ſo iſt der Begriff der göttlichen Ehre, zu welchem der Begriff ſeiner Gerechtig-

1) Vergl. bei Cremer die Beläge aus Jak. Grimm's Deutſchen Rechtsalterthümern und anderen Quellen.

keit paßt, ein anderer als der, welcher an der Spitze des zweiten Buches ausgesprochen ist. Und so ist es auch. Im Laufe der Erörterung wird der Gott, welcher durch die Absicht der Beseligung der Menschen die ganze Welt umspannt, herabgedrückt zu dem höchststehenden Gliede der nach germanischen Begriffen eingerichteten Rechtsgemeinschaft mit den Menschen. Im Verhältniß hiezu gilt seine Ehre als die Behauptung dieser Stellung gegen die Verletzung derselben durch die Sünde der Menschen und gegen die Gefahr, daß die Verdammniß der Menschen die Rechtsgemeinschaft mit ihnen überhaupt verfallen läßt. Zu dieser Vorstellung von Gottes Ehre paßt freilich die Regel, daß man von ihm keine Gunst zu erwarten hat, wenn nicht alle Schuldigkeit an ihn entrichtet, oder durch eine angemessene Satisfaction compensirt ist. Für Gott aber, wie er in dem ausgesprochenen absichtlichen Begriff von seiner Ehre prädicirt ist, müßte doch erst besonders bewiesen sein, wie derselbe durch die Sünde verletzt werden, und warum seine Vergebung derselben nicht eher erfolgen kann, als alle Schuldigkeit direct oder indirect entrichtet ist.

Es darf Anselm hoch angerechnet werden, daß er mit der strengen Auffassung der Schuld als des Objectes von Erlösung das Prädicat der Verletzung der Ehre, also der Person Gottes verbindet. Hierin ist sein Abstand von den griechischen Vätern am stärksten ausgeprägt. Diese befolgen eine Vorstellung von Gott, deren philosophische Herkunft deutlich ist. Sie denken die Selbstgleichheit Gottes so, daß derselbe weder von der Sünde noch von der stellvertretenden Strafleistung Christi persönlich berührt würde. An der Sünde kommt bei ihnen nicht ihre Schuld gegen Gott, sondern ihre Wirkung des Todes für die Menschen in Betracht; und die Strafleistung Christi dient nicht zu einer persönlichen Befriedigung Gottes, sondern zur Ablösung seiner Todessentenz über die Menschen. Deshalb ist von Nachfolgern des Athanasius der Vorbehalt ausgesprochen, daß Gott, wenn er wollte, auch auf anderem Wege die Erlösung des Menschengeschlechtes bewirken konnte. So locker wird der Wechsel in der Stellung des Menschengeschlechts zwischen Sünde und Erlösung auf den Hintergrund der Unveränderlichkeit Gottes aufgetragen, daß die im Voraus beabsichtigte Nachweisung von Nothwendigkeit in dem Verlaufe der Erlösung schließlich in Abrede gestellt wird. Im Gegensatz dazu stellt Anselm Gott dar als in seiner Ehre, also

persönlich beeinträchtigt durch die Schuld der Menschen, und als persönlich betheiligt bei der zu seiner Würde passenden Satisfaction. Und nach den gestellten Voraussetzungen verläuft alles, was zur Vergebung der Schuld als Bedingung nachgewiesen wird, regelmäßig und nothwendig. Indessen wird sich nicht leugnen lassen, daß Anselm bei seiner Lehre von der Satisfaction Christi die Vorstellung von Gott nur in den entgegengesetzten Fehler hineintreibt, als welcher bei den griechischen Vätern nachweisbar ist. Er hat Gott persönlich in den Wechsel der menschlichen Verhältnisse hineingezogen, indem er die Sünde als Verletzung (violatio) seiner Ehre bezeichnet hat; persönlich soll er durch die Genugthuung Christi befriedigt worden sein, um nach dem Ersatz seines Rechtes die erforderliche Verzeihung den Menschen zuzuwenden. Dadurch ist ein Wechsel in Gott selbst, eine Abhängigkeit seiner Stellung zu den Menschen von dem Wechsel gewisser Ereignisse behauptet. Diese Darstellung ist in ihrem äußersten Gegensatze zu der Annahme der Selbstgleichheit Gottes schwerlich weniger fehlerhaft wie die Deutung der letztern durch die griechischen Väter. Man erkennt, daß der Bann der philosophisch-patristischen Ansicht auf Anselm nicht mehr gewirkt hat. Was er dafür einsetzt, ist jedoch der mythologischen Gottesidee zu sehr verwandt, als daß es theologisch normal wäre. Und näher zugesehen verbürgt diese Anschauung von Gott als der relativ höchststehenden Person doch keine geschlossene Nothwendigkeit in dem nachgewiesenen Zusammenhang der Versöhnung. In einer Meditation, der elften, hat Anselm seine Satisfactionslehre zum Gegenstande seiner frommen Ueberlegung gemacht, aber in dieser Form die Nothwendigkeit des eingeschlagenen Verfahrens für Gott gerade in Abrede gestellt, und die nur für den Heilszweck der Menschen geltende Nothwendigkeit der Satisfaction des Gottmenschen dem freien Willen Gottes unterworfen.

Uebrigens entzieht sich Anselm's Deutung der genugthuenden Todesleistung des Gottmenschen nicht der Formel Augustin's, daß die Vermittelung, welche Christus leistet, auf seiner menschlichen Natur beruht. Denn seine Gottheit bezeichnet nur den Werth seines menschlichen Lebens, welches er in den Tod giebt. Bei Athanasius ist es der Logos, der seinen Leib dem Todesverhängniß unterwirft, um diese göttliche Satzung abzulösen. Das ist wohl die stärkste Veränderung des Interesses an der Gottheit

Christi, welche zwischen der mittelaltrigen und der alten Kirche constatirt werden muß. Hier ist sie die Bestimmung des Personbestandes Christi, bei Anselm und weiterhin ist sie die Werthbestimmung der menschlichen Person in ihrem Handeln. Die Genugthuung des Gottmenschen besteht nach Anselm in der freien, über die eigene Verpflichtung hinausgehenden Hingebung seines Lebens in den Tod, als eines Gutes, welches den an allen Sünden haftenden Schaden aufwiegt, weil sie ihn an Werth überwiegt. Hiermit soll eine durchaus persönliche, keine sachliche Leistung bezeichnet sein. Nun ergiebt sich, daß wenn die Hingebung des Lebens in den Tod als eine nicht pflichtmäßige Leistung Christi gedacht werden soll, sie nicht als persönliche, sondern nur als sachliche Leistung gedacht werden kann, — daß aber, wenn sie als persönliche gedacht wird, sie als pflichtmäßige gedacht werden muß. Man darf nämlich nicht bei dem oberflächlichen Eindrucke der Gleichung stehen bleiben, daß alle Menschen durch ihre Sünden dem Tode pflichtmäßig verfallen waren, Christus aber als der Sündlose nicht; daß deshalb sein freiwilliges Sterben dem pflichtmäßigen Sterben der Sünder äquivalent und darum der Act der nothwendigen Genugthuung sei. Denn der Tod ist für die Sünder ad interitum, für Christus aber ad honorem dei (II. 11). Christus war zum Sterben nicht verpflichtet in der Weise der Sünder, d. h. er hatte als der Sündlose natürlich kein persönliches Verhältniß zum Tode ad interitum, als der Strafe der Sünde, wie die Sünder in dem Bewußtsein ihrer Schuld die Gewähr haben, daß die Erfahrung des Todes eine persönliche Leistung der Strafe für sie ist. Hat also der Tod als Strafe den Werth einer persönlichen Leistung, und war Christus in dieser Beziehung nicht zu demselben verpflichtet, konnte also namentlich seine Absicht zu sterben nicht durch diesen Gedanken vom Tode bestimmt sein, so war auch sein Sterben keine persönliche, sondern nur eine sachliche Leistung, und die Aequivalenz derselben mit der Strafe der Sünder ist nur eine sachliche. Ist hingegen umgekehrt das Sterben Christi ad honorem dei, und hat seine Leistung in dieser Absicht die Gewähr ihrer Freiwilligkeit und Persönlichkeit, so reicht sie nicht als opus supererogationis über den Umfang seiner Verpflichtung gegen Gott hinaus. Denn zur Ehre Gottes ist, auch nach Anselm's Annahme, der Gottmensch stetig verpflichtet, und da er als der Sündlose nur nicht dem Tode als der Sünden-

ſtrafe verfallen war, ſo kommt es nur auf die richtige Begrenzung der Pflicht Chriſti durch ſeinen eigenthümlichen Beruf an, um die Nothwendigkeit auch ſeines Sterbens zur Ehre Gottes zu verſtehen. Alſo ſind auch die Merkmale, in denen das Sterben Chriſti als der wirkliche Act der Genugthuung erkannt werden ſoll, nämlich die perſönliche Freiwilligkeit und die Exemtion vom Pflichtbegriff mit einander unvereinbar.

Dieſe Beurtheilung der Theorie Anſelm's erfährt nun eine bedeutſame Unterſtützung durch Anſelm ſelbſt. Denn gegen den Schluß ſeines Buches (II. 19), wo er die Wirkung des Todes Chriſti auf das Heil der Menſchen darzulegen unternimmt, vertauſcht er den Begriff der Genügthuung mit dem ganz verſchiedenartigen Begriffe des Verdienſtes. In der Conſequenz der Lehre von der Genugthuung durch Chriſtus läge der Gedanke, daß nachdem dieſe Bedingung der Sündenvergebung erfüllt war, Gott um ſeiner Ehre willen diejenigen Menſchen, welche ſich an Chriſti Hingebung zu Gott ein Beiſpiel nehmen, auf den Weg zur Seligkeit führe. Anſtatt deſſen ſpricht jedoch Anſelm den Gedanken aus, daß es für Gott gerecht ſei, das große und freiwillige Geſchenk Chriſti durch eine Belohnung zu erwidern, daß aber Chriſtus, indem er in ſeiner Gottheit nichts bedarf, dieſe Frucht und Belohnung ſeines Todes den Menſchen zuwende, zu deren Heil er Menſch geworden iſt, und welche nicht ſeine Nachahmer ſein könnten, wenn ſie nicht im Voraus an ſeinem Verdienſte Antheil hätten. Dieſe Darſtellung wird nicht im Sinne Anſelm's verſtanden, wenn man als ſeine Meinung annimmt, daß der Tod Chriſti als Genugthuung die Sünden im Allgemeinen getilgt habe, aber als Verdienſt Gott beſtimme, den Einzelnen die geſchehene Sündentilgung zuzurechnen[1]). Denn es iſt von der Geſammtheit der Nachahmer oder Verwandten Chriſti die Rede, welche nur als Theilnehmer ſeines Verdienſtes ſein Beiſpiel nehmen können, und es iſt in dieſem Zuſammenhange gar nicht mehr von Genugthuung und von Ehre Gottes die Rede. Durch den Begriff des Verdienſtes wird nun die Bedeutung Chriſti für die zu beſeligende Menſchheit verſtärkt, und eine intimere Beziehung zwiſchen ihr und Chriſtus angedeutet, als aus der Satisfactionslehre folgen würde. In dieſer iſt es nämlich begründet, daß der Tod

1) Haſſe, Anſelm von Canterbury, II. S. 606.

Christi als Act der Genugthuung nur Gott angeht, hingegen die Menschen nur als Act des Beispiels. Damit die Genugthuung an Gott für die Menschen giltig sei, bedarf es nicht des Bewußtseins der Menschen von dieser Bedeutung des Todes Christi, sondern nur ihrer Nachahmung der in ihm vollzogenen Hingebung an Gott. Die Sündenvergebung von Seiten Gottes, welche der geleisteten Genugthuung folgt, erfolgt nicht durch den Träger der Genugthuung selbst, sondern neben demselben her. Allein indem Christi Leistung als Verdienst gedeutet wird, wird er auch als der directe Mittler der Sündenvergebung für die Menschen nachgewiesen. Die vielen Einzelnen, welche sich an ihm das Beispiel nehmen, werden nämlich unter dem Gesammttitel seiner Geistesverwandten so als Ganzes zusammengefaßt, wie sie durch ihre Anerkennung des Verdienstes Christi gegen Gott Theilnehmer an demselben werden. Sie würden gar nicht als seine Nachahmer gelten können, wenn sie nicht im Voraus von ihm die Sündenvergebung haben, die er für sie verdient hat. Der Abstand dieser beiden Gedankenreihen beruht darin, daß die Genugthuung Christi nur die Bedingung bezeichnet, unter der das ursprüngliche Motiv der Beseligung der Menschen, die Ehre Gottes, auch an den Sündern wieder wirksam wird, daß hingegen in dem Verdienste Christi die Bedingung der Sündenvergebung selbst als das Motiv derselben für Gott aufgefaßt ist. Ist also der Sinn der letztern Gedankenreihe, daß die Absicht der Sündenvergebung in Gott nur durch die Leistung Christi hervorgerufen ist, so folgt, daß diese Absicht auch nur so an den Menschen wirksam werden kann, wie diese jenes für Gott geltende Motiv als solches anerkennen. Es ist hier nicht der Ort, den Begriff des Verdienstes in dieser Anwendung vollständig zu beurtheilen; aber es ist nicht zweifelhaft, daß derselbe in der vorliegenden Gedankenreihe Anselm's dazu dient, die Frage aus der rechtlichen Betrachtungsweise in die sittliche überzuleiten, und zugleich den Werth des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorzuheben, als es sonst möglich war. Und in dem Gefühl davon wird der Grund liegen, daß Anselm seiner Lehre von der Genugthuung Christi eine andere Spitze aufsetzte, wodurch er selbst indirect sie als nicht zweckmäßig bezeichnete.

Die berühmte Theorie Anselm's erscheint auch noch aus anderen Gründen als eine isolirte Leistung seiner Combinationsgabe.

Es ist schon erwähnt, daß sie einmal den Gegenstand der Meditation Anselm's bildet, aber einen sehr frostigen. Uebrigens kommen in den Andachten und Gebeten ihres Urhebers die Vorstellungen von Erlösung vor, welche von Athanasius her überliefert sind. Der Werth des Erlösers wird dahin bestimmt, daß Gott in ihm anzuschauen ist, um seine Anerkennung möglich zu machen, und die Menschen zu den geistlichen Dingen zurückzuführen; ferner daß Gott sich auf die Veränderlichkeit einließ, um uns an der Unveränderlichkeit theilnehmen zu lassen: naturam super omnem creaturam vides in eo exaltatam (Med. I. 8). Es entspricht ebenfalls dem Gedankenkreis des Athanasius, daß Anselm in dem Sterben Christi die Strafe erkennt, welche dem Sünder gebührte (Orat. II). Aber dieses Verhältniß des Austausches und der Identität der Gläubigen mit Christus sichert Anselm wie Augustin durch den Gedanken der Gemeinde Christi. Christus tantum se univit, ut in unitate ecclesiae de carne sua te esse voluerit, woraus folgt, daß jeder Gläubige sich als Organ Christi zu betrachten und die Sünde zu meiden hat (Med. I. 5). Andererseits bewegt sich Anselm's Andacht in demselben Gedankengang, welcher demnächst von Abälard theoretisch ausgeprägt wird. Die Liebe Gottes in Christus wird betont als das Motiv der Gegenliebe, welche allein die Nachahmung Christi möglich macht (Med. I. 6). Die Liebe Gottes erscheint aber nicht erst darum als maßgebend, weil sie durch Christi Genugthuung hervorgerufen ist, sondern Anselm deducirt aus den entscheidenden Sätzen des Paulus Röm. 5, daß die Aufopferung Christi, die uns rechtfertigt und versöhnt, die Liebe Gottes als das allein wirksame Motiv dazu vergegenwärtigt. Creasti me, cum non essem; redemisti me, cum perditus essem. Sed conditionis meae et redemtionis causa sola fuit dilectio tua . . . Si diligo multum te, tu certe et ante dilexisti me et plus. In dieser Gedankenreihe ist die schöpferische Gottheit in Christus behauptet; dennoch ist die Stimmung gerade die umgekehrte, wie bei Athanasius und den Vätern. Certe nescio, quia nec plene comprehendere valeo, unde hoc est, quod longe dulcior es in corde diligentis te in eo quod caro es, quam in eo quod verbum: dulcior in eo, quod humilis, quam in eo quod sublimis . . . Haec omnia (die Merkmale der Niedrigkeit des Gottes) formant et adaugent magis ac magis exsultationem, fiduciam et consolationem, amorem et desiderium (Med. XII).

6. Die Gedankenreihe, welche schon Anselm für die Andacht am meisten fruchtbar zu machen verstand, daß die Liebe Gottes in Christus auch in dessen Tode offenbar sei, um die Gegenliebe der Gläubigen hervorzurufen und so die Nachfolge Christi in ihnen anzuregen, ist schon von Augustin an hervorragendem Orte vorgetragen worden[1]), und zwar ohne Einmischung irgend eines fremden rechtlichen Gesichtspunktes. Diese von Paulus vorgezeichnete Erklärung der Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christus hat Abälard[2]) bei der Auslegung von Röm. 3, 22—26 vorgetragen. Weil nun Abälard den Mittelbegriff der Gottmenschheit nicht erst wie Anselm sucht, sondern ihn in der Anerkennung Christi besitzt, weil er demgemäß die christliche Vorstellung ausspricht, und nicht einen rationalen Zusammenhang erfindet, so sind auch die Grenzen des problematischen Verhältnisses von ihm anders bestimmt, als von dem Vorgänger. Anstatt der Ehre und der juristischen Wahrung des Rechtes Gottes an die Menschen steht ihm die Liebe und die ethische Gerechtigkeit Gottes fest, und anstatt das ganze Menschengeschlecht, das seine Bestim-

1) De catechizandis rudibus 4: Quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis, quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, ut et nos invicem diligamus et, quemadmodum ille pro nobis animam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, et ipsum deum, quoniam prior dilexit nos et filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando. 22. Quis enim non redamare affectet iustissimum et misericordissimum deum, qui prior sic amavit iniustissimos et superbissimos, ut propter eos mitteret unicum filium, per quem fecit omnia, qui non sui mutatione sed hominis assumtione homo factus non solum cum eis vivere et etiam pro eis et ab eis posset occidi.

2) Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanus libri V. (Petri Abaelardi et Heloisae Opera ed A. Duchesne. Paris 1616. 4). Reuter, Aufklärung im Mittelalter I. S. 320 verweist noch auf Dial. inter philos. Iud. et Christianum p. 97, ferner Heloisae problemata cum Abaelardo soluta und Sermo in purificatione Mariae, wo auf Anlaß von Gal. 3, 13 in dem Tode Christi die Bedeutung des Strafleidens mit der Wirkung erkannt wird, daß die Gläubigen nicht mehr nach dem Gesetze gerichtet werden. Diese Wendung des Gedankens weicht deutlich genug von der patristischen Ueberlieferung ab, und hat keine Bedeutung gegen den Hauptgedanken Abälard's.

mung zur Seligkeit durch die Sünde verfehlt, ins Auge zu faſſen, beſchränkt er im Voraus ſeinen Blick auf „uns“, welche zur Seligkeit von Gott erwählt ſind, und welche vorher oder nachher an die Verſöhnung durch den Gottmenſchen glauben.

Den oben bezeichneten Text des Paulus erklärt Abälard umſchreibend in folgender Gedankenreihe (p. 548. 549): Da niemand durch die Erfüllung des Ceremonialgeſetzes vor Gott gerecht werden kann, ſo hat Gott durch ſeine Verbindung mit der menſchlichen Natur in Chriſtus und durch die Hingebung deſſelben in Leiden und Tod die höchſte Liebe uns erwieſen, und in denen, welche dieſe Verſöhnungsthat im Glauben anerkennen oder vorher erwartet haben, einen Grad der Liebe zu ſich und zum Nächſten erweckt, welcher ein unauflösliches Band mit Gott bildet und der Grund für die Vergebung der vorher begangenen Sünden iſt. Abälard hat nun freilich die Frage aufgeworfen, nach welcher Nothwendigkeit Gott dieſen Weg der Menſchwerdung und des Todes Chriſti zu unſerer Verſöhnung eingeſchlagen, warum er dieſe größere Gnade uns erwieſen hat, da er, wie es ſcheint, mit einem geringern Maße von Gnade, ohne ſolche Vermittelung uns die Sünden habe vergeben können (p. 550. 552). Aber die Löſung dieſer und anderer damit zuſammenhängender Fragen, die natürlich in dem Commentar nicht erfolgen konnte, finden wir in keiner der uns überlieferten Schriften. Nur das darf noch erwähnt werden, daß er beiläufig den Gedanken der Erlöſung aus der Macht des Teufels durch den Tod Chriſti nicht blos dadurch widerlegt, daß derſelbe kein Recht an die Menſchen erworben habe, das durch einen Erſatz hätte geachtet werden müſſen, ſondern auch dadurch, daß die Erlöſung durch Chriſtus den Erwählten gelte, die als ſolche überhaupt nie in der Macht des Teufels geweſen ſeien. Handelt es ſich alſo bei der Rechtfertigung und Verſöhnung durch Chriſtus nur um dieſe Klaſſe der Menſchen, ſo läßt Abälard die bezeichnete Wirkung der höchſten Liebe Gottes bedingt ſein durch die freie Gegenliebe der einzelnen Gläubigen. In dieſer Beziehung ſteht Abälard's Anſicht nicht ungünſtiger als die von Anſelm. Denn ſofern die von Chriſtus an Gott geleiſtete Satisfaction nur für diejenigen gilt, die ſich an der freien Hingebung Chriſti zu Gott ein Beiſpiel nehmen, ſo rechnet auch Anſelm für die Vollziehung der neubegründeten Seligkeit der Menſchen auf deren freie unberechenbare Entſcheidung. Allein gerade Abälard legt

uns nahe, in seinem Sinn die freie Entscheidung für die Aneignung der Versöhnungsthat unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß Christus allein die Erwählten befreit hat. Hiemit ist wenigstens das Urtheil angedeutet, daß die zu versöhnenden Menschen auch mit der Freiheit ihres Liebesentschlusses von vornherein dem göttlichen Rathschlusse des Heiles untergeordnet sind.

Hiezu kommt aber noch folgende Gedankenreihe (p. 590), die Abälard an die Gegenüberstellung von Christus und Adam anknüpft: „Gott hat durch die Menschwerdung seines Sohnes bewirkt, daß durch ihn nicht nur seine Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit den Sündern zu Hülfe käme, und daß durch dessen Gerechtigkeit ergänzt werde, was durch unsere Vergehen gehemmt ist. Als nämlich Gott seinen Sohn zum Menschen machte, hat er ihn unter das allen Menschen gemeinsame Gesetz gestellt. Derselbe mußte also nach göttlichem Gebote den Nächsten wie sich selbst lieben und an uns seine Liebesgnade üben, theils durch Unterweisung, theils durch Fürbitte für uns. Durch göttliches Gebot also wurde er genöthigt, für uns (die Sünder), und hauptsächlich für die zu beten, welche durch die Liebe ihm anhängen. Die höchste Gerechtigkeit Gottes aber forderte es, daß in Nichts sein Gebet eine Abweisung erfuhr, da seine Gottheit ihm nichts zuließ als was er wollen oder thun mußte. . . . Was in unseren Verdiensten nicht war, hat er aus den seinigen ergänzt. Und wie er einzig an Heiligkeit war, so war er auch einzig in der Förderung des Heiles Anderer." — Diese Erörterung begründet zunächst, daß indem die Liebe Gottes durch die Erweckung der Gegenliebe in den Menschen der Grund ihrer Rechtfertigung ist, die Gerechtigkeit Gottes nicht unwirksam wird für die Begnadigten. Denn sofern die aus der Liebe zu Gott entspringenden Leistungen derselben unvollkommen sind, also der Gerechtigkeit Gottes nicht genügen, so werden sie durch Christi Verdienst für das Urtheil Gottes ergänzt. Das heißt, der Werth der versöhnenden Leistungen Christi beschränkt sich nicht darauf, daß er werthvolle Gegenleistungen der Erwählten veranlaßt, sondern er bewährt seine übergreifende Macht darin, daß er die ganze Dauer der Gegenleistung begleitet, und durch seine Ergänzung derselben deren Werth für Gott möglich macht. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, der diesen Zusammenhang beherrscht, ist ethisch und nicht juristisch, steht nicht im Gegensatz zur Gnade, sondern ist ihr

untergeordnet, darum auch nicht der Vermittelung mit der Gnade (Ehre) Gottes bedürftig, welche Anſelm durch den Begriff der Genugthuung Chriſti leiſtet. Dieſer Gedanke liegt aber deshalb außer dem Geſichtskreiſe Abälard's, weil derſelbe kein Hinderniß dagegen wahrnimmt, daß Gott ſeine Liebe zur Verſöhnung an den von ihm Erwählten bethätigt. Nicht minder wichtig iſt ferner der Gedanke, welcher die Bedeutung Chriſti zur Vermittelung der Verſöhnung der Gläubigen über die Rückſicht hinaus ausdehnt, daß Chriſtus in ſeiner Menſchwerdung und ſeinem Sterben die Liebe Gottes uns gegenüber vertreten hat. Er hat zugleich durch ſeine nie fehlgehende Fürbitte uns, die mit Gott verſöhnt werden ſollten, und die wir durch die Liebe mit Chriſtus zuſammenhängen, Gott gegenüber vertreten. Er nimmt als der Mittler unſerer Verſöhnung eine nach beiden Seiten wirkende Doppelſtellung ein. Eine ſolche bezeichnet ja auch Anſelm, indem er an der Hingebung des Lebens Chriſti zur Ehre Gottes ſowohl den Werth der Genugthuung an Gott als den des Beiſpiels für die Menſchen anerkannte. Aber das Verhältniß beider Seiten der Doppelſtellung zu einander wird von Beiden in entgegengeſetzter Weiſe beſtimmt. Für Anſelm iſt die Gott zugewendete Seite der Leiſtung Chriſti der den Menſchen zugewendeten übergeordnet. Für Abälard iſt die den Menſchen zugewendete Liebe Gottes in Chriſtus, in ſeiner Menſchwerdung, ſeiner Unterweiſung und ſeinem Leiden, der leitende Gedanke, von welchem die Wirkung der an Gott gerichteten Fürbitte des Gottmenſchen abhängt. In Hinſicht des Umfanges der Anſchauung iſt Abälard's Deutung der Verſöhnung durch Chriſtus der Satisfactionslehre Anſelm's in demſelben Maße überlegen, als ſie darin der Theorie von Athanaſius gleich iſt. Sie iſt auch der eigentliche Erſatz derſelben für das Mittelalter. Und zwar erſetzt Abälard's Lehre die des Athanaſius mit beſſeren Mitteln. Es ſind mehrere, aber deshalb auch ungleichartige Erfolge für die Menſchen, welche Athanaſius an die Menſchwerdung Chriſti knüpft, daß die Unvergänglichkeit des göttlichen Weſens mitgetheilt, das Ebenbild Gottes im menſchlichen Weſen erneuert, die richtige Erkenntniß Gottes möglich gemacht werde. Die erſte Zweckbeſtimmung iſt als ein übernatürlicher Naturvorgang gemeint, die zweite als eine geiſtige Anregung, die nur auf dem Wege der Erkenntniß und der Geſetzerfüllung Erfolg hat. Einheitlich alſo iſt die Wirkung der

Menschwerdung Gottes von Athanasius nicht gedacht. Einheitlich aber ist die Combination Abälard's, und religiös-moralisch ist das Band gedacht, welches er zwischen Gott, Christus und den Erwählten nachweist, d. h denen, die durch die Versöhnung und durch die Gegenliebe die Gemeinde Christi ausmachen. Auch in praktischer Kraft überbietet Augustin's und Abälard's Lehre die des Athanasius. Denn man kann es mit Bewunderung und Gemüthserhebung betrachten, daß Gott in Christus gewissermaßen veränderlich geworden ist, um uns seine Unvergänglichkeit mitzutheilen; man kann aber davon keine deutliche Erfahrung in der Gegenwart machen, höchstens in der Verscheuchung der Furcht vor dem Tode eine schwache Probe der zukünftigen Erlösung sich einprägen. Aber die Gegenliebe gegen Gott in Christus kann man in ihrem ganzen Umfange üben, und darin die vorausgehende Liebe Gottes, die uns zu ihm gezogen hat, sich aneignen.

Diese Methode der Andacht, deren Ton schon Anselm angeschlagen hat, ist von Bernhard von Clairvaux in einer Stärke, einem Umfange, einer Virtuosität geübt worden[1]), daß dadurch die Richtigkeit und die Zeitgemäßheit der Gedankenreihe Abälard's die vollkommenste Bestätigung empfängt. Denn ein Dogma hat seinen vollen Werth und die Bedingung seiner allgemeinen Geltung nur daran, daß die lebendigen Züge der Frömmigkeit sich mit ihm decken. Hingegen ist ein Dogma abgestorben und bewährt sich als ein Hinderniß an der Kirche, wenn es keine erkennbare directe Beziehung zu den Motiven der Frömmigkeit hat, und höchstens ein Staunen über seine Unverständlichkeit hervorruft. Bernhard nun hat sich durch ein Interesse der letztern Art gegen Abälard darum aufbringen lassen, weil derselbe die Lehre von dem Kaufhandel mit dem Teufel bei Seite gesetzt hat. Durch diesen Eifer hat er sich die Thatsache verborgen, wie nahe verwandt seine eigene Praxis der Frömmigkeit mit Abälard's Deutung der allgemeinen Versöhnung war. Und die Art, wie er den Handel mit dem Teufel gemäß der Uebereinstimmung aller Väter gegen den kühnen Neuerer aufrecht erhält[2]), ist geradezu verworren. Bernhard stellt

---

1) Vgl. meine Geschichte des Pietismus I. S. 46 ff.

2) Epistola 190 ad Innocentium II. pontificem seu tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi cap. 5, 14; 6, 15; 8, 20.

zuerſt gegen ſeinen Gegner feſt, daß die Herrſchaft des Teufels über die Menſchen zwar nicht in gerechter Weiſe erworben, aber als ein Recht von Gott zugeſtanden ſei. Die Befreiung daraus iſt Wirkung der Barmherzigkeit Gottes, aber non defuit iustitia quaedam et in ipsa liberatione. Nun aber getraut er ſich doch nicht, das Leben des Gottmenſchen als das Löſegeld darzuſtellen, das der Teufel für die Menſchen empfangen habe, um ſein Recht abzulöſen. Vielmehr verläßt er den abſichtlich begrenzten Boden ſeiner Vorausſetzungen, indem er die Leiden Chriſti als die ungerechte Wirkung des Teufels an ihm deutet, um deren willen derſelbe ſeine bisherige Macht über die Menſchen verloren hat. In einem Athem ferner wird der Tod Chriſti, in welchem er unſere Sünden getragen, und in welchem er als Leib alle Glieder in ſich geſchloſſen hat, als Genugthuung bezeichnet; es wird aber nicht geſagt an wen. Bernhard wirft an einer andern Stelle die Frage auf, warum die Verſöhnung oder die Erlöſung von den Banden des Teufels durch das Blut Chriſti geſchehen iſt, während dieſelbe durch deſſen Wort vollzogen werden konnte. Dieſe Frage der theologiſchen Erkenntniß weiſt er ab: mihi scire licet, quod ita; cur ita, non licet. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der Mann, welcher theologiſch fähig war, wie Einer, ſich hier der Formel einfach unterworfen hat, welche von Athanaſius her durch die lateiniſchen Väter das römiſch-rechtliche Gepräge empfangen hat. Denn in einer Predigt bekennt er ſich unumwunden zu den bekannten Gedanken[1]), freilich nicht ohne Einmiſchung der Beziehung des Todes Chriſti auf die Unterwerfung des Teufels. Hievon weicht eine dritte Gedankenreihe wieder ab. Bernhard trägt in einer Predigt (in annunt. Mariae I) eine ſehr ſinnige Darſtellung vor, wonach die vier Tugenden, welche den Menſchen urſprünglich begleiten, Erbarmen und Friede, Wahrheit und Gerechtigkeit ſich gegen einander geſpalten haben, nachdem die Menſchen durch die Schuld Adams in das Todesverhängniß

---

1) In cantica 20, 3: Mortis susceptione satisfecit patri . . . . Ut patri nos reconciliet, mortem fortiter subit et subigit, fundens protium nostrae redemtionis sanguinem suum. Ergo nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset illa maiestas; sed iunxit affectioni sapientiam, qua tyrannum deciperet, iunxit et patientiam, qua placaret offensum deum patrem.

gerathen ſind. Indem ſie paarweiſe Gott gegenüber den Wunſch der Erlöſung der Menſchen und die Hinderniſſe derſelben vertreten, giebt Gott die Entſcheidung: fiat mors bona, et habet utraque, quod petit. Ein ſolcher Tod nun iſt die Pforte des Lebens, si ex caritate moriatur quis, utique qui nihil debeat morti. Nimirum caritas fortis ut mors, imo et fortior morte. Der Unſchuldige nun, welcher nicht aus Schuldigkeit, ſondern freiwillig ſtirbt, iſt niemand anderes als der Gottmenſch. Dieſe Deutung fügt ſich unter keins der bekannten Lehrſchemata durchaus. Vorausgeſetzt freilich iſt der altkirchliche Gedanke, daß es ankommt auf den Wechſel zwiſchen Tod und Leben der ſündigen Menſchen. Aber derſelbe wird nicht durch die Incarnation des Logos, der das Leben ſelbſt iſt, vollzogen, ſondern durch den Tod des unſchuldigen Gottmenſchen, welchen er aus Liebe zu den im Tode elend gewordenen Menſchen über ſich nimmt. Iſt das nicht eine Combination der Gedanken von Athanaſius und Abälard?

Zweites Capitel.

Die Idee der Genugthuung und des Verdienstes Christi bei Thomas von Aquinum und Johannes Duns Scotus.

7. Obgleich die lateinische Theologie des Mittelalters die griechische Lehre von dem Gottmenschen voraussetzt, so ist ihr Interesse an demselben in ganz entgegengesetzter Richtung normirt, als es bei Athanasius und seinen Nachfolgern der Fall war. Davon kann man sich an den Sentenzen des Petrus Lombardus überzeugen, dem maßgebenden Leitfaden für die Theologie des Mittelalters. Wenn derselbe ausspricht (Lib. III. dist. 2), daß das Wort Gottes die ganze menschliche Natur angenommen habe, so meint er damit nur die individuelle Natur, welche in Seele und Leib vollständig ist. Die Annahme der ganzen Menschheit durch den Logos zu dem Zwecke und mit der Wirkung der Vergottung ist ein Gedanke, der für die Scholastiker gar nicht mehr vorhanden ist. Die Formel für die Person Christi, welche sie übernehmen, hindert durchaus nicht, daß die Menschheit als die Hauptsache an Christus betont wird, so wie man sich über seine Wirkungen verständigt. Sagt doch Anselm, daß in der Stellung der Liebe Christi und der Gegenliebe der Gläubigen es viel süßer, also wirksamer ist, daß Christus Mensch, als daß er Gott sei (S. 47). Das bezeichnet den Unterschied in der Farbe der Frömmigkeit gegen die, welche in der griechischen Kirche heimisch ist. Diese bewegt sich in einem Staunen über die Gegenwart des schöpferischen Gotteswords in dem Menschen, welcher ebendamit dem Betrachtenden fern gerückt und undeutlich wird. Die Frömmigkeit im Mittelalter ist auf die vertrauliche Annäherung zu dem Menschen gestimmt, in welchem die Gottheit als die Liebe sich den Grenzen des Geschöpfes anbequemt hat. Unter dem Ein-

fluß des Hohenliedes, welches schon Ambrosius de Isaac et anima auf das Verhältniß zwischen Christus und der einzelnen Seele gedeutet hatte, wird dann ein Liebesverkehr mit dem Schönsten der Menschenkinder entwickelt, in welchem die Gleichheit des Betrachtenden mit dem menschgewordenen Wort zu unumwunden in Anspruch genommen wird. Diese Tendenz wird nun noch durch den Grundsatz Augustin's (S. 38) bestärkt, daß die Mittlerstellung Christi an seiner Menschheit haftet. Das bezeichnet den unumgänglichen Rückschlag gegen die Deutung der Gottheit Christi, sofern diese durch das Prädicat der Homousie auf die Seite des Vaters gestellt, also um ihre mittlerische Bedeutung verkürzt war. Indem nun auch der Lombarde sich diesen Satz Augustin's aneignet, legt er seiner Lehre von dem, was Christus wirkt, die Anschauung von der menschlichen Qualität in ihm zu Grunde (Lib. III. dist. 18. 19). Diese aber ist von vornherein als sittliche Persönlichkeit bestimmt und auf den ganzen Umfang seines geschichtlichen Lebens bezogen. Sein Gehorsam, sofern er Mensch ist, bildet sein Verdienst; eine Combination, welche Hilarius gebildet hat. Verdienst aber hat Christus nicht blos um uns erworben, indem er für uns die Erlösung von Teufel, Tod und Strafe, zugleich den Aufschluß des Reiches Gottes verdient hat; sondern er hat auch für sich die Erhöhung verdient, d. h. die Verklärung des Leibes und die Befreiung der Seele von Leiden. Zu diesem Zweck wäre der Tod Christi nicht nöthig gewesen, da er vom Beginne seines menschlichen Lebens an durch Liebe, Gerechtigkeit und Gehorsam, die er übte, jene Güter verdient und durch das Leiden nur quantitativ, nicht qualitativ das Verdienst seines Lebens überboten hat. Deshalb ist der Tod Christi eigentlich nur um der Menschen willen verdienstlich, zu ihrer Erlösung und Adoption als Söhne Gottes. Als Verdienst zu diesem Zweck entspricht der Tod Christi dem Begriff eines Opfers an Gott, wie an der Hand des Ambrosius ausgeführt wird, nämlich daß der Uebermuth der Sünde durch die Demuth dieses Lebens und seines Ausganges aufgewogen werde. Obgleich der Lombarde hiebei wiederum vorbehält, daß Gott uns auch auf andere Weise retten konnte, so bildet dieser Inhalt der 18. Distinction einen Zusammenhang, der sich durch Deutlichkeit und Einfachheit auszeichnet. Zur Ergänzung dient zunächst in der 19. Distinction die Umdeutung der Befreiung aus der Macht des Teufels. Denn

obgleich ſich der Lombarde nicht ſcheut, die beabſichtigte Täuſchung deſſelben durch den Tod Chriſti beiläufig zu behaupten, ſo führt er die Befreiung von dem Teufel auf die von den Sünden, dieſe aber darauf zurück, daß der Tod Chriſti als der Beweis der Liebe Gottes die Rechtfertigung verleihe, ſofern er die Gegenliebe erweckt, welche die Sünde ausſchließt. Indem der Lombarde hierin Auguſtin folgt und mit Abälard übereinſtimmt, ergänzt er die Darſtellung der 18. Diſtinction in werthvoller Weiſe. Denn jetzt iſt Chriſtus zum Zwecke der Erlöſung einmal als das Organ der Liebe Gottes gegen die Menſchen, zugleich in ſeinem Verdienſte um uns als Vertreter der Menſchen, beides unter dem Geſichtspunkt der ſittlichen Bewährung ſeines Menſchenlebens qualificirt. Ueberdies lehnt der Lombarde mit Auguſtin (de trinitate XIII, 11. 16) die Meinung ab, daß Gott durch den Tod Chriſti erſt habe dazu verſöhnt werden müſſen, um uns, ſeine Feinde zu lieben. Vielmehr hat Gott uns im Voraus von Ewigkeit geliebt, und wir ſind mit dem uns liebenden Gott verſöhnt, indem Chriſtus, ohne Zweifel durch ſein Opfer, unſere Sünden zudeckt. Auch dieſe Gedankenreihe alſo iſt im Einklange mit dem Uebrigen. Incongruent in der Lehre des Lombarden iſt nur die Behauptung des Strafwerthes des Todes Chriſti. Derſelbe gilt als das Mittel zur Befreiung der den Sündern gebührenden doppelten Strafe, der ewigen und der zeitlichen. In jener Hinſicht wird deshalb die Schuld erlaſſen, in dieſer die zukünftige Befreiung vom Tode ſicher geſtellt. Dieſe Anſicht iſt nicht in Verbindung mit dem Opferwerth Chriſti geſetzt, kommt vielmehr an einem andern Ort zur Sprache. Der Lombarde begeht alſo nicht den Fehler der Väter; indeſſen unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß die Anſicht der Nachklang der Theorie des Athanaſius iſt, welcher gleichzeitig auch durch Hugo von St. Victor[1]) Ausdruck verliehen wird. Daß der Lombarde Anſelm's Theorie nicht berückſichtigt, verſteht ſich daraus, daß dieſer ja nicht zu den Vätern gehört, deren Meinungen in dem Lehrbuch allein vorgetragen werden. Das Wort satisfacere gebraucht der Lombarde überhaupt nicht, auch nicht in dem römiſch-rechtlichen Sinne der Beziehung auf die Strafe, welcher von Hilarius und Ambroſius vertreten worden iſt.

1) De sacramentis 4. Christus moriendo reatum hominis expiavit, ut cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, iuste homo propter ipsum mortem, quam debebat, evaderet.

Mit dem Lombarden erkennt auch Thomas von Aquinum alle jene Gesichtspunkte zur Deutung des Todes Christi an, und außer ihnen den von der Genugthuung. Aber durch ihre Gruppirung unterscheidet er ihre Wichtigkeit, und insbesondere führt er einige auf den Gedanken anderer zurück. In erster Linie gilt ihm das Leiden Christi im Verhältniß zu Gott als Verdienst, als Genugthuung, als Opfer, als Lösepreis (Summa theologiae, Pars III. Qu. 48. art. 1—4). Daneben berücksichtigt er das Verhältniß des Todes Christi zu den Menschen und zum Teufel. In Hinsicht der Wirkung auf die Menschen wiederholt er den Satz Abälard's und des Lombarden, daß der Tod Christi die Menschen zur Liebe erweckt habe, welche die Sündenvergebung erwirkt; zugleich macht er diese Wirkung davon abhängig, daß der Tod Christi der Lösepreis für Gott sei (Qu. 49. art. 1). Die Wirkung auf den Teufel aber bezeichnet er mit dem Lombarden als die indirecte Folge der an den Tod Christi geknüpften Sündenvergebung (art. 2), ohne daß er, wie jener noch that, der mythisch-dramatischen Auslegung des Gedankens weiter nachgeht. Ferner aber reducirt er den Gedanken des Lösepreises auf den der Genugthuung an Gott, und den des Opfers auf den Begriff des Verdienstes. In Hinsicht der redemtio sagt er nämlich, daß sofern das Leiden Christi Genugthuung für die Sünden und die Strafe des menschlichen Geschlechtes war, es gleichsam der Preis war, durch welchen wir von jener doppelten Verschuldung befreit worden sind (Qu. 48. art. 4). Die Opferqualität Christi aber, in welcher Gottes Haß gegen die Sünder beruhigt und er mit den Menschen versöhnt wird, haftet an der Freiwilligkeit der Liebe und des Gehorsams Christi, diese jedoch gelten als die specifischen Merkmale seines Verdienstes gegen Gott (Qu. 47. art. 2. Qu. 48. art. 3. Qu. 49. art. 4). Also handelt es sich schließlich für Thomas nur um die beiden Titel der Genugthuung und des Verdienstes Christi.

8. Die Anwendung dieser Begriffe auf das Verhältniß der Todesleistung Christi zu Gott hängt ganz wesentlich ab von der allgemeinen Bestimmung des Gottesbegriffs. So sehr dies scheint sich von selbst zu verstehen, ist doch dieser Grundsatz bei den anerkannten Meistern der historisch-kritischen Analyse theologischer Systeme, bei Baur und bei Schneckenburger keineswegs in Gebrauch. Baur's „Geschichte der christlichen Lehre von der Ver-

söhnung" würde, abgesehen von ihrem nihilistischen Ausgang, lehrreicher sein, als sie ist, wenn die Darstellung von der durchgehenden Aufmerksamkeit auf die Entwickelung oder den Wechsel in der Lehre von Gott begleitet wäre. Die Leistungen Schneckenburger's für das Verständniß des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs, welche übrigens ungleich mehr historischen Sinn und eine liebevollere Hingebung an den Stoff der Forschung verrathen, als die dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's, leiden doch an dem Fehler, den in dieser Hinsicht auch Baur[1]) theilt, daß die Wurzel der Systeme nur in subjectiven Dispositionen, Bedürfnissen und Strebungen nachgewiesen wird. Während Schweizer wenigstens für das reformirte System das Prinzip in der deterministischen Verwendung der Gottesidee anerkannt wissen will, soll dieses Element der reformirten Theologie nach Schneckenburger nur den Werth einer Hülfsvorstellung haben, durch die der praktische Drang der reformirten Subjectivität sich vor der Abirrung in ein falsches Freiheitsgefühl bewahrt; nach Baur sogar eine Verunreinigung und Schwächung des gemeinsamen protestantischen Princips der Subjectivität bedeuten. Noch deutlicher bewährt sich die Methode Schneckenburger's in der Beurtheilung des Socinianismus, indem er dessen Gottesidee nur als Abspiegelung des moralischen Standpunktes dieses Systems erklärt, in welchem der menschliche Wille das Höchste sei[2]). Der scharfsinnige Mann hat ohne Zweifel diese Methode ergriffen, um den Unterschied der theologischen Systeme, welche religiöse Parteien begründen, von der Bildung der philosophischen Erkenntniß zu sichern, und die in seiner Zeit sich vordrängende intellectualistische Mißdeutung der theologischen Aufgabe, die Vermischung derselben mit der philosophischen, abzuwehren. Unwillkürlich aber hat er dadurch derjenigen Ansicht von der Religion in die Hände gearbeitet, welche Feuerbach vertritt, daß die Gottesidee überhaupt nur die phantastische Abspiegelung des menschlich subjectiven Selbstbewußtseins und menschlich subjectiver Bedürfnisse sei. Soll nun aber dieser Schein vermieden, soll ferner

---

1) Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche. Theol. Jahrb. 1847, S. 309—390. „Das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewißheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjects" (S. 376).

2) Vorlesungen über die kleineren protestantischen Kirchenparteien S. 40.

die Geschichte der Theologie und der theologisch unterschiedenen Richtungen und Parteien in der Kirche nicht aufgelöst werden in eine nicht zusammenhängende, atomistische Aufeinanderfolge von Anläufen, die nur subjectiv begründet und normirt sind; soll vielmehr in dem Verständniß der Geschichte der Theologie eine Bürgschaft dafür geleistet werden, daß ihre einzelnen systematischen Producte, namentlich sofern sie Parteien begründen, sich dem Zwecke und der Entwickelung des religiösen Gemeinwesens unterordnen, so muß auf die Tradition der Gottesidee, die ja nicht nothwendig eine eventuelle Umbildung derselben ausschließt, als auf den entscheidenden Factor gerechnet werden, der von vorn herein mit den jeweiligen subjectiven Bedürfnissen oder Dispositionen in Rapport stehen wird, wenn diese als wirksam sich aufdrängen. Die geschichtlich vorliegenden Gestaltungen der theologischen Erkenntniß werden dadurch in ihrem Unterschiede von der philosophischen Erkenntniß geschützt, daß das ihnen zu Grunde liegende religiöse Bedürfniß beachtet wird. Aber zugleich wird den Producten des theologischen Erkennens ihr Anspruch an objective Wahrheit gesichert, und das Zusammentreffen der historischen Beurtheilung theologischer Systeme mit der Feuerbach'schen Mißdeutung der Religion abgewehrt, indem festgestellt wird, daß man sich nirgendwo einer subjectiv religiösen Disposition als wirksam zum eigenthümlichen theologischen Erkennen bewußt wird, außer unter der Form gebenden und Maß und Ziel setzenden Einwirkung der von vorn herein feststehenden, in der christlichen Gemeinde überlieferten Gottesidee.

So wirkt freilich z. B. in allen Formen der Versöhnungslehre das gemeinsam christliche subjective Bedürfniß nach Gewißheit der Sündenvergebung oder auch der Heiligung; allein es wäre vollkommen widersinnig, wenn man deshalb dieses Bedürfniß, durch dessen Gefühl die subjective Ueberzeugung von dem Werthe der Versöhnung bedingt ist, als den zureichenden Grund jener Lehre und der in ihrer Wahrheit ausgedrückten Befriedigung jenes Bedürfnisses bezeichnen würde. Die Grundform der christlichen Versöhnungslehre bildet die in der christlichen Gemeinde geltende Ueberlieferung derjenigen Gottesidee, in welcher die göttliche Absicht auf Sündenvergebung oder auch auf Heiligung der Gläubigen zusammen mit dem bestimmten Mittel derselben, nämlich mindestens der eigenthümlichen Persönlichkeit Christi und ihres

Doppelverhältniſſes zu Gott und zu den Menſchen geſetzt iſt. Nun wird ſich freilich bewähren laſſen, daß die ſpeciell theologiſche Deutung des Inhaltes jener Abſicht Gottes und des Maßſtabes, nach welchem ihr das Mittel der Perſon und der Leiſtungen Chriſti dient, modificirt wird, je nachdem das Gefühl vom Unwerthe der Sünde abwechſelnd als leichter oder als ſchwerer erſcheint. Allein dieſer Wechſel tritt geſchichtlich niemals ſo auf, daß er deutlich als der vorausgehende Grund der Abwandlung der Gottesidee erkennbar iſt; vielmehr kann auch umgekehrt angenommen werden, daß das Gefühl vom größern oder geringern Unwerth der Sünde dem Maßſtabe des höhern oder niedrigern Werthes der göttlichen Auctorität folgt. Dies aber wird jedenfalls als die Regel gelten müſſen, wo jenes ſubjective Gefühl zu einem ſo beſtimmten Bewußtſein kommt, daß es überhaupt ausgeſprochen werden kann. Um ſo mehr darf behauptet werden, daß für eine theologiſche Gedankenreihe zwar eine eigenthümliche Dispoſition im theologiſchen Subject die Veranlaſſung bilden mag, daß aber ſtets der beſtimmte Gottesbegriff den leitenden Grund und Maßſtab der wirklich geſtalteten Erkenntniß in ſich ſchließt.

Die Lehren des Thomas und des Duns von Gott ſind demnach auch die Maßſtäbe für ihre Lehren von der Verſöhnung. Beide fußen auf der Tradition des falſchen Dionyſius Areopagita, und Beide modificiren dieſelbe durch den auf den ariſtoteliſchen Zweckbegriff gegründeten Begriff des relativen Willens[1]). Indem die Abſtraction von der Welt, welche für den Areopagiten als der richtige Gedanke von Gott gilt, das Gefüge der Lehren von Gott beherrſcht, wird die abſolute Transſcendenz Gottes über die Welt geſichert, aber nur in negativer Weiſe. Indem ferner das beſtimmungsloſe Weſen, welches in ſich gleichgiltig gegen die Welt ſein muß, zugleich als der Geiſt geſetzt wird, der ſich ſelbſt und in ſich alles mögliche Andere erkennt, und als der Wille, der Anderes aus dem Nichts hervorgehen läßt, ſo wird die Welt, ihr Beſtand und ihre Ordnung aus Gott abgeleitet. Indem nun aber dieſe der Welt zugewendete Seite des Gottesbegriffes von der grundſätzlichen Transſcendenz beherrſcht bleibt, ſo ergiebt ſich

---

1) Vgl. die Darſtellung in meinen Geſchichtlichen Studien zur chriſtlichen Lehre von Gott. Erſter Artikel. Jahrb. für deutſche Theol. Bd. X. (1865) S. 277—318.

bei beiden Scholastikern, daß das Verhältniß Gottes zur Welt und zu allem, was in derselben von Gott aus angeordnet wird, das Gepräge der Zufälligkeit trägt. An der Ausführung dieses Gedankens unterscheiden sie sich aber von einander durch den Grad der Entschiedenheit und den Umfang, in welchem die Zufälligkeit der Weltleitung behauptet wird.

Thomas ordnet den Umfang und den Zusammenhang der Zwecke, deren Verwirklichung die Welt ist, dem Selbstzweck Gottes unter, der das ursprüngliche Object seiner Willensbewegung sein muß (Summa theol. P. I. Qu. 19. art. 1. 2). Sich selbst will Gott als den letzten Zweck, das Andere aber als Mittel zum Zweck. Deshalb aber ist der gesammte Bestand und Verlauf der Welt, den Gott will, nichts für ihn Nothwendiges. Denn die Mittel zum Zweck sind nur dann nothwendige Willensobjecte, wenn sich zeigt, daß man keine andere Wahl hat, daß ohne die bestimmten Mittel der Zweck nicht sein kann (art. 3). Es ist für Thomas kein Gegenstand der Untersuchung, ob vielleicht im Verlauf der Welt solche conditiones sine quibus non erkannt werden müssen; denn es steht ihm von vornherein fest, daß Gott, welcher vollkommen wäre auch ohne Welt, dessen Selbstzweck alle in der Welt angelegten Zwecke unverhältnißmäßig übersteigt (Qu. 25 art. 5), dem keine Vollkommenheit aus der Welt zuwächst, nichts in der Welt und in ihrem Verlaufe vollbringt, was für ihn nothwendig und nicht zufällig wäre. Die absolute Freiheit Gottes soll sich dadurch bewähren, daß er im Stande ist, Anderes zu machen als was er macht, und diese (negative) Unabhängigkeit Gottes gegen die Welt ist der oberste Gesichtspunkt, der zu Ehren des Areopagiten aufrecht erhalten werden sollte. Daher bleibt sowohl der Menschwerdung des Logos als auch der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen die Bedeutung von nur relativ nothwendigen Ereignissen in dem Lauf der Welt. Es ist nur ein täuschender Schein, als ob Thomas die Menschwerdung Gottes von dem Bereiche der göttlichen Willkür ausschlösse. Denn freilich bezeichnet er diesen Act als passend für Gott (convenions), so wie das Denken für die vernünftige Creatur paßt. Für die höchste Güte Gottes sei es passend, daß er sich auf die höchste Weise mit der Creatur vereinige (P. III. Qu. 1. art. 1). Allein er beschränkt die Bestimmung der Menschwerdung Gottes auf die Aufhebung der Sünde; die Sünde aber ist das Zufällige in der Welt, also

kann auch das Mittel zu dessen Aufhebung von Gott aus nur zufällig sein. In diesem Sinne leugnet er also auch, daß die Menschwerdung zur Aufhebung der Sünde nothwendig sei als conditio sine qua non, und gesteht ihr in dieser Beziehung nur die Zweckmäßigkeit des Mittels zu, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem (art. 2). In der Frage endlich, ob die Menschwerdung auch eingetreten wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, entscheidet sich Thomas auf Grund der heil. Schrift gegen diese Hypothese, und indem er zugiebt, daß Gott die Macht gehabt habe, auch ohne das Eintreten der Sünde Mensch zu werden, so schließt er gerade damit aus, daß dieses Verhältniß in dem Wesen Gottes nothwendig gegründet sei (art. 3). Demgemäß entscheidet Thomas auch, daß die Leistung der Genugthuung an Gott durch den Tod Christi nur den Werth des passendsten, nicht aber den des ausschließlich nothwendigen Verfahrens habe, da die Gerechtigkeit Gottes selbst, im Verhältniß zu welcher die Genugthuung Christi nothwendig ist, keine unveränderliche Wesensbestimmung Gottes, sondern von seinem freien Willen abhängig ist. Ein Richter freilich, welcher die gegen einen Andern begangene Schuld zu bestrafen hat, kann nicht in gerechter Weise eine Schuld ohne Strafe vergeben. Aber Gott hat keinen Vorgesetzten, sondern er selbst ist das höchste und allgemeine Gut des ganzen Universum; deshalb würde er kein Unrecht begehen, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Schuld vergäbe, wie ein Mensch, wenn er die gegen sich begangene Schuld ohne Genugthuung vergiebt, barmherzig handelt, aber nicht ungerecht (Qu. 47. art. 1. 2).

Man erkennt aus dieser Beurtheilung der Satisfaction Christi, daß indem Thomas zwar wörtlich dem Tode Christi auch den Werth einer Strafe beilegt, und in ihm das Gesetz des alten Bundes erfüllt sieht (Qu. 47. art. 2. 3), er dies nur in der Weise thut, wie es seit Athanasius in verschiedenen Wendungen üblich war, und von dem Sinne entfernt ist, in welchem die Reformatoren Beides behaupten. Denn durch den Satz, daß Gottes Selbstzweck alle Ordnungen in der Welt unverhältnißmäßig überschreite, wird die Annahme der Reformatoren ausgeschlossen, daß die öffentliche Ordnung des Sittengesetzes, zu deren Ehre Christus die von den Menschen verdiente Strafe erdulden und die ihnen obliegende Erfüllung des Gesetzes leisten mußte, — daß also diese

öffentliche Ordnung des Sittengesetzes ebenso dem Wesen Gottes, wie der Bestimmung der Menschen zu Ebenbildern Gottes entspreche. Noch stärker als durch Thomas wird aber durch Duns der Gedanke von der Willkür Gottes ausgeprägt, und als durchschlagender Grundsatz zur Beurtheilung der Versöhnungslehre gebraucht.

Duns (Quaestiones in quatuor libros sententiarum) faßt von vornherein den Begriff von Gott in der Form des zufällig wirkenden Willens auf. Denn indem er voraussetzt, daß es in der Welt Zufälliges giebt, so würde diese Voraussetzung ungiltig, wenn angenommen würde, daß Gott in nothwendiger Weise und bestimmter Richtung wirke. Also wirkt Gott überhaupt nur in zufälliger Weise und deshalb als Wille. Deshalb hat Gott Ideen, vorausgehende Erkenntnisse seiner Wirkungen nur auf Grund seines Wollens, und deshalb denkt er auch das dem wirklichen Verlaufe der Welt Entgegengesetzte als für sich und sein Wirken Mögliches. Einen Grund oder ein Motiv für die Richtung, die Gottes Wille wirklich einschlägt, eine Erklärung dafür, warum nicht das der wirklichen Welt Entgegengesetzte ausgeführt worden ist, darf in Gott nicht gesucht werden. Vielmehr ist auch der Inhalt des den Menschen vorgeschriebenen Gesetzes gänzlich von dem willkürlichen Willen Gottes abhängig, und hat keinen nothwendigen Maßstab in Gott selbst. Demgemäß hebt sich auch die dem Thomas widersprechende bejahende Entscheidung des Duns über die Frage, ob Gott auch ohne Eintreten der Sünde Mensch geworden sein würde, nicht über den Spielraum der Willkür Gottes hinaus, und ist weit entfernt, ein nothwendiges Verhältniß zwischen Gott und dem menschlichen Geschlechte auszudrücken. Endlich dient der von Duns bevorzugte Begriff des Verdienstes dazu, auch die an den Tod Christi geknüpfte Versöhnung in das Licht der vollen Willkür Gottes zu stellen. Dieser Gottesbegriff der Scholastiker läßt Gott als blos relatives Wesen erscheinen. Das ist der äußerste Gegensatz zu dem Gottesbegriff der Väter. Deshalb aber bekommt die Versöhnung durch Christus wie bei Anselm eine Bedeutung für Gott selbst, während die Starrheit der patristischen Gottesidee die Erlösung als ein Schauspiel erscheinen läßt, durch welches Gott eigentlich nicht berührt wird (S. 42).

9. Der Willkür Gottes, welcher Thomas seine Darstellung

der Versöhnungslehre unterordnet, entspricht nun gewissermaßen die Willkür des Thomas selbst, mit welcher er sich zwischen zwei von ihm berührten Auffassungen der Sünde entscheidet, um hiedurch die eine Voraussetzung des Begriffs der Genugthuung durch den Tod Christi festzustellen. „In der Sünde ist zweierlei enthalten, die Abwendung von dem unveränderlichen und unendlichen Gute, und deshalb ist die Sünde von der einen Seite unendlich. Andererseits enthält die Sünde die ungeordnete Zuwendung zum veränderlichen Gute, und in dieser Hinsicht ist die Sünde endlich, zumal auch weil die Zuwendung selbst etwas Endliches ist. Denn nicht können die Acte der Creatur als solche unendlich sein" (P. II. Prima. Qu. 87. art. 4). Nun würde freilich unter dem letztern Gesichtspunkt nicht erwiesen werden können, daß die Genugthuung nothwendige Bedingung der Sündenvergebung sei, oder wenigstens nicht, daß es des Gottmenschen bedurfte, um dieselbe zu leisten. Allein Thomas entscheidet sich für die Annahme des unendlichen Werthes der Sünde, weil ihm die Wahrheit der Satisfaction durch den Gottmenschen feststand, und die Voraussetzung in einer dieser Folgerung entsprechenden Weise festgestellt werden sollte. Deshalb fällt seine Entscheidung so unsicher aus, daß die Sünde als gegen Gott begangen eine „gewisse" Unendlichkeit habe, gemäß der Unendlichkeit der göttlichen Majestät, da ja eine Beleidigung um so schwerer ist, je größer derjenige ist, gegen den man sich vergeht (P. III. Qu. 1. art. 2). Die „gewisse" Unendlichkeit (quaedam infinitas) der Sünde erscheint in dieser Festsetzung um so mehr als erschlichen, als dieselbe nicht ausgeglichen ist mit der von Thomas anerkannten Wahrheit, daß die Sünde als Act, d. h. ihrem Wesen nach und jedenfalls in übergeordneter Rücksicht endlich sei. Die von Thomas angenommene Unendlichkeit der Sünde in Hinsicht ihres Werthes oder Unwerthes schließt deshalb auch nicht aus, daß sie als Beleidigung Gottes doch einen endlichen Charakter an sich trägt, oder wenigstens nicht auf den höchsten denkbaren Werth beurtheilt wird. Dies hängt ab von dem indifferenten Verhältnisse, welches zwischen Gott und der sittlichen Weltordnung angenommen wird. Wird nämlich zugestanden, daß Gott die Sünden ohne Weiteres vergeben könne, weil er als das höchste Gut keiner allgemeinen Rechtsordnung unterstellt, und deshalb ebenso berechtigt ist, wie jeder Privatmann, die gegen ihn begangene Schuld zu vergeben (S. 63),

so wird der Sünde, auch wie sie gegen den unendlichen Gott verstößt, der Charakter nicht des Verbrechens gegen die öffentliche Ordnung der sittlichen Gemeinschaft, sondern nur der Verletzung von persönlichen Rechten eines höher gestellten Subjects beigelegt, welche durch das Belieben des letztern dem Gebiete des öffentlichen Rechtes entzogen werden kann. Die Sünde, welche als Beleidigung Gottes die „gewisse" Unendlichkeit hat, welche den Begriff des Verbrechens unverhältnißmäßig überbietet, bleibt als Beleidigung Gottes, die derselbe beliebig übersehen, oder auch durch eine ihm zu erweisende Genugthuung tilgen lassen kann, weit hinter dem Begriffe des Verbrechens zurück.

Thomas nimmt nun an, daß Gott zum Zwecke der Sündenvergebung das letztere Verfahren als das zweckmäßigere erwählt. Gott beschließt dem sündhaften Menschengeschlecht Sündenvergebung zu verleihen unter der Bedingung, daß ihm Genugthuung für die erfahrene Beleidigung geleistet wird, und zwar wird dieselbe in etwas bestehen, was der Beleidigte ebenso sehr oder mehr liebt, als er die Beleidigung haßt (Qu. 48. art. 2). Nun unterscheidet Thomas zwischen den möglichen Graden der Congruenz einer Genugthuung mit dem Urtheile Gottes. „Soll die Genugthuung *vollkommen* sein, d. h. sachentsprechend (condigna) durch eine „gewisse" Ausgleichung zum Ersatze der begangenen Schuld, so reicht eine Leistung eines einfachen Menschen nicht aus, weil die ganze menschliche Natur durch die Sünde verdorben ist, und das Gute einer Person oder Mehrerer den Schaden nicht ausgleichen kann, der durch das ganze Geschlecht herbeigeführt ist. Hiezu dient nur eine Leistung mit unendlicher Wirkung, also wie sie nur der Gottmensch vollbringen kann. Hingegen wenn die Genugthuung in *unvollkommener* Weise genügend sein soll, nämlich gemäß der Annahme (acceptatio) dessen, der damit zufrieden ist, obgleich sie nicht sachentsprechend wäre, so würde die Genugthuung eines einfachen Menschen zureichen" (Qu. 1. art. 2). Indem sich nun Thomas in der Weise Anselm's für die Geltung der vollkommenen Art der Satisfaction in der Leistung des Gottmenschen entscheidet, hat er doch der entgegengesetzten Auffassung, in welche nachher Duns eintritt, nicht den Weg verlegt. Thomas verfährt bei dieser Distinction ebenso wie bei der zwischen dem unendlichen und dem endlichen Werth der Sünde. Wie er nun durch die Entscheidung für jene Annahme diese keineswegs von vornherein

ungiltig macht, so läßt die Anerkennung der vollkommenen Satisfaction, die der Gottmensch leisten muß, die doch aber auch nur einen „gewissen“ Ersatz für die Verschuldung gegen Gott in sich schließt, die Folgerung übrig, daß auch hiefür die acceptatio Gottes eintreten muß, durch die er den Mangel auch der vollkommenen Genugthuung übersieht, — d. h. die beiden von Thomas unterschiedenen Arten der Satisfaction haben kein festes Merkmal ihres Unterschiedes.

Während also Thomas in diesen Prämissen seiner Lehre zwar den Spuren Anselm's folgt, jedoch durch die bezeichneten unsicheren Entscheidungen über die Begriffe der Sünde und der Satisfaction überhaupt von der Haltung seines Vorgängers abweicht, und so die Lockerung des ganzen Lehrzusammenhanges durch seinen Nachfolger Duns herausfordert und ankündigt, so producirt er in Einer Hinsicht einen sehr werthvollen Gedanken in Abweichung von Anselm. Gilt nämlich der Gottmensch als legitimirt zur Leistung einer solchen Genugthuung, welche der unendlichen Sünde äquivalent wäre, durch die Unendlichkeit seiner göttlichen Natur, so hatte Anselm es für genügend erachtet, daß der Gottmensch zugleich als Glied des menschlichen Geschlechtes bezeichnet war, um dasselbe durch sein genugthuendes Leiden zu vertreten. Die Geltung seiner Leistung für die Menschen war also nach dieser Darstellung nur motivirt durch seine ihn von den Menschen trennende göttliche Natur, die seine Sündlosigkeit und den specifischen Werth seines Todes für Gott begründete. Um die Wirkung dieser Genugthuung für die Menschen zu erklären, bedurfte also Anselm theils des Gedankens, daß der Gottmensch zugleich das Beispiel der Hingebung an Gott gegeben habe, theils der Vertauschung des Begriffs der Genugthuung mit dem des Verdienstes (S. 45). Diesen Schwierigkeiten entzieht sich Thomas, indem er von vornherein den Gottmenschen, sofern er Satisfaction leistet, und sofern er Verdienst erwirbt, als das Haupt des zu erneuernden Menschengeschlechts, der Gemeinde bezeichnet[1]). „Wie ein natürlicher Leib eine Einheit ist, so wird die

1) Hierin folgt er dem heiligen Bernhard, Tractatus contra errores Abaelardi cap. VI. 15: Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt (2 Cor. 5, 14), ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit, nec alter iam inveniatur,

Gemeinde, welche der myſtiſche Leib Chriſti iſt, als eine Perſon zuſammengerechnet mit ihrem Haupte, welches iſt Chriſtus" (Qu. 49. art. 1. Qu. 48. art. 1). Durch dieſe Beſtimmung der Perſon Chriſti als des Subjects des genugthuenden Leidens iſt es möglich, die Doppelwirkung dieſes Leidens nach der Seite Gottes wie nach der der Menſchen hin in Einen Act zuſammenzufaſſen.

10. Die vollkommene Genugthuung für die in der Sünde des Menſchengeſchlechts enthaltene Beleidigung Gottes wird alſo nach Thomas geleiſtet durch das Leiden und den Tod des Gottmenſchen. Dieſe Perſon gehört nicht blos dem Menſchengeſchlecht durch ihre Natur an, ſondern iſt von vorn herein auch vor der Erhöhung das leitende Haupt der Gemeinde, desjenigen Ausſchnittes aus dem Menſchengeſchlecht, an welchem die göttliche Sündenvergebung in Wirkſamkeit tritt. Dieſe Perſon hat zugleich in ihrer Gottheit den unendlichen Werth, welcher den Unwerth der Sünde aufwiegt oder vielmehr überwiegt, obgleich die Gottheit Chriſti, weil unfähig des Leidens, bei ſeinem Leiden nicht direct betheiligt iſt (Qu. 46. art. 12). Es iſt aber nicht blos dieſe Werthbeſtimmung der Perſon, ſondern zugleich das active Motiv Chriſti bei der Beſtehung des Leidens, ſeine Liebe und ſein Gehorſam, endlich der Umfang des von ihm erlittenen Schmerzes, worauf Thomas die ſatisfactoriſche Wirkung Chriſti begründet (Qu. 48. art. 2). Es liegt auch keine unerwartete Neuerung in der Behauptung des Thomas, daß das Leiden Chriſti non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio pro peccatis humani generis geweſen ſei. Vielmehr folgt dies aus den Umſtänden des Satisfactionsbegriffes und ſeiner Anwendung auf Chriſtus. Bedeutet nämlich Genugthuung eine Leiſtung, welche der Beleidigte ebenſo ſehr oder noch mehr liebt, als er die Beleidigung haßt, nach Thomas, und iſt das Leiden des Gottmenſchen zur Genugthuung an Gott geeignet, weil es den Schaden der Sünden überwiegt, nach Anſelm, ſo ergiebt ſich ſehr natürlich, daß die geforderte Vollkommenheit der Genugthuung ſich nicht blos in einer „gewiſſen" Ausgleichung der begangenen Schuld,

---

qui forefecit, alter, qui satisfecit, quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, corpus pro visceribus suis. Vgl. über Anſelm's gleichen Gedanken oben S. 47.

sondern in einem Ueberschuß des Wohlgefallens Gottes über sein Mißfallen an der Sünde bewährt. Dies nämlich erklärt sich nach den Prämissen des Thomas daraus, daß die Person Christi wegen der Gottheit, und die Leistung seiner Liebe und seines Gehorsams wirklich unendlichen Werth hat, während der Sünde doch nur eine „gewisse" Unendlichkeit beigelegt wird. Indessen darf nicht übersehen werden, daß, indem Thomas die Abundanz der Genugthuung Christi zum erstenmale ausspricht, doch eine Modification der Ansicht Anselm's sich dabei ergiebt. Thomas sagt nämlich ausdrücklich, daß die Freiwilligkeit des Leidens Christi Gott mehr leistete, als zum Ersatz aller Sünden nothwendig gewesen wäre. Anselm aber hatte diesen Umstand gerade als die Bedingung der Aequivalenz der Genugthuung hervorgehoben. Nun gelingt es aber dem Thomas auf jenem Wege, einen Widerspruch sich fern zu halten, in den sich Anselm verwickelte. Es ist oben (S. 44) nachgewiesen worden, daß Anselm die Genugthuung Christi an die Todesleistung anknüpfte, sofern sie persönlich-freiwillig, und sofern sie nicht-pflichtmäßig war, daß aber entweder der persönlich-freiwillige Charakter der Leistung ihre Pflichtmäßigkeit einschließt, oder die Nicht-Pflichtmäßigkeit den persönlichen Werth derselben ausschließt. Hingegen Thomas verfährt logisch folgerecht, indem er bei einer Genugthuung überhaupt nur auf eine Aequivalenz des dinglichen Werthes rechnet, also in der Freiwilligkeit der nicht-pflichtmäßigen Todesleistung Christi eine Ueberbietung der äquivalenten Satisfaction erkennt. Nun hat aber wirklich der Begriff der Genugthuung seine natürliche Geltung nur mit dem Merkmale der Aequivalenz. Wird dies im vorliegenden concreten Falle durch die Behauptung der satisfactio Christi superabundans ausgeschlossen, so ist dies ein Beweis dafür, daß der Begriff der Genugthuung in den mit einander verglichenen Verhältnissen überhaupt nicht sicher steht. Die durch den Begriff scheinbar erstrebte Gesetzlichkeit und Regelmäßigkeit des göttlichen Verfahrens zum Zwecke der Sündenvergebung wird durch die Prämissen des Thomas überall durchkreuzt. Allerdings führt Thomas, wie Anselm, die erforderte Genugthuung für die Beleidigung durch die Sünde auf die Voraussetzung eines Privatrechtsverhältnisses Gottes zu den Menschen zurück; aber was Anselm abgewiesen hatte, gesteht Thomas zu, nämlich daß Gott auch ohne Empfang von Genugthuung die Beleidigungen

vergeben durfte. Nun kommt es zwar auch dem Thomas auf vollkommene Genugthuung an, deren Adäquatheit mit der Beleidigung in der Sache begründet wäre; aber da er sich nur getraut, ein „gewisses“ Gleichgewicht in diesen Verhältnissen zu erweisen, so erreicht er keinen festen Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Genugthuung, und demgemäß läßt auch seine Behauptung der vollkommenen Genugthuung Christi darauf rechnen, daß deren Mangel durch die Behauptung der willkürlichen Acceptation durch Gott ersetzt werde, welche ja bei der unvollkommenen Art der Genugthuung eintreten soll. Hierzu bekennt sich nun freilich Thomas nicht; hingegen wird die Incongruenz des Begriffs der Genugthuung zu dem vorliegenden Zwecke unwillkürlich zugestanden durch die Anerkennung überschüssiger Genugthuung, die in der Freiwilligkeit der Leistung Christi begründet wäre. In allen diesen Begriffsverbindungen verräth sich eine Unsicherheit in der Durchführung des rechtlichen Gesichtspunktes, der im Begriff der Genugthuung beabsichtigt ist. Daraus erklärt sich, wie ich meine, ein inneres Bedürfniß des Thomas danach, auf einem andern Wege die Rücksicht der Gerechtigkeit Gottes in der Vergebung der Sünden aufrecht zu erhalten.

Dies unternimmt er nun durch die Anwendung des in der Tradition ihm dargebotenen Begriffs des Verdienstes auf das Leben und Leiden Christi. „Wenn Jemand aus gerechtem Willen sich entzieht, was er besitzen durfte, so verdient er, daß ihm noch mehr zugelegt werde, als Belohnung seines gerechten Willens. Christus aber hat sich in seinem Leiden unter seine Würde erniedrigt, deshalb hat er durch sein Leiden die Erhöhung verdient“ (Qu. 49. art. 6). Aber „Christus hat die Gnade empfangen nicht sowohl als einzelne Person, sondern als das Haupt der Gemeinde, damit sie sich von ihm auf seine Glieder erstrecke. Jeder in der Gnade stehende, welcher aus Gerechtigkeit leidet, verdient sich das Heil. Deshalb hat Christus durch sein Leiden nicht nur für sich, sondern auch für alle seine Glieder das Heil verdient.“ „Christus hat vom Beginn seiner Empfängniß uns das ewige Heil verdient; aber unsererseits waren Hindernisse vorhanden, durch welche uns die Wirkungen seiner früheren Verdienste vorenthalten wurden; um diese also zu entfernen, mußte Christus leiden“ (Qu. 48. art. 1). Hiezu muß man nun die allgemeine Erörterung des Begriffes Verdienst aus P. II. Prima Qu. 114

heranziehen. „Verdienſt und Lohn (merces) ſind Wechſelbegriffe, welche in dem Begriffe der Gerechtigkeit begründet ſind. Wie gemäß der Gerechtigkeit (simpliciter iustitia) der Preis der empfangenen Waare entſpricht, ſo der Lohn der Arbeit. Dieſe Regel gilt aber nur für das Verhältniß ſolcher Perſonen, die gleichberechtigt einander gegenüberſtehen; hingegen modificirt ſich die Gerechtigkeit (iustitia secundum quid), wo dies nicht der Fall iſt. Zwiſchen Gleichberechtigten gilt demgemäß einfach und unbedingt auch das Verhältniß von Verdienſt und Lohn; zwiſchen nicht Gleichberechtigten aber gilt dies Verhältniß nur unter der Bedingung, daß da die Rückſicht auf die Gerechtigkeit behauptet werden ſoll, wie in dem Falle, daß ein Sklav gegen den Herrn oder der Sohn (der nach römiſchem Rechte in der Familie der patria potestas unterworfen iſt) gegen den Vater ein Verdienſt erwirbt. Nun beſteht zwiſchen Gott und den Menſchen die größte, nämlich unendliche Ungleichheit, alſo gilt ein Recht zwiſchen beiden nicht im eigentlichen Sinne, ſondern nur nach einer gewiſſen Proportion, ſofern jeder in ſeiner Weiſe wirkt. Die Weiſe und das Maß der menſchlichen Kraft kommt nun von Gott, alſo iſt ein Verdienſt des Menſchen gegen Gott nur möglich unter der Bedingung göttlicher Anordnung, ſo daß der Menſch durch ſein Wirken als Lohn erreicht, wozu ihm Gott die Kraft verliehen hat. Sofern alſo unter dieſer Vorausſetzung der Menſch in der Form des freien Willens und zur Verherrlichung Gottes wirkt, haben ſeine Werke den Sinn des Verdienſtes; Gott aber ertheilt ihnen den Lohn nicht, als wenn er der Schuldner des Menſchen wäre, ſondern gleichſam als Schuldner ſeiner ſelbſt, damit ſeine Anordnung erfüllt werde“ (art. 1). Es handelt ſich nun insbeſondere um den Gewinn des ewigen Lebens. Das Verdienſt, welches dieſen Lohn erwirbt, iſt nur möglich unter der Vorausſetzung, daß der freie Wille oder die Liebe, als deſſen hauptſächliche Kraft gemäß der vorher empfangenen Gnade des heiligen Geiſtes wirkſam ſei. Nur unter dieſer Bedingung findet die Würdigkeit (condignitas) des Verdienſtes ſtatt, während ohne dies die größte Ungleichheit zwiſchen den Menſchen und Gott beſtehen würde. Durch die Ausrüſtung mit der Gnade wird der Menſch der göttlichen Natur theilhaft und als Sohn Gottes adoptirt, alſo in die Gleichheit mit Gott eingeſetzt, der gemäß der Lohn ſeines Verdienſtes aus der ſtricten Gerechtigkeit folgt. Hingegen außerhalb

der Gnade hat eine freiwillige Handlung nur den Charakter des meritum de congruo, welches wegen der bestehenden Ungleichheit nur von der Billigkeit Gottes eine gewisse Berücksichtigung erwarten darf (art. 3). Da jedoch in diesem Sinne die grundlegende Gnade nicht verdient werden kann wegen ihres Abstandes von der menschlichen Natur (art. 5), so ist jener Erfolg an das Verdienst Christi geknüpft, der, indem er sich selbst die Erhöhung ex condigno verdiente, zugleich als das Haupt der Gemeinde den Genossen derselben das ewige Leben erworben hat (art. 6).

Durch die Deutung der Leistung Christi als Verdienst bezeichnet Thomas dieselbe in einer Weise, welche sich von dem Gesichtspunkt der Satisfaction wenig entfernt. Auch als Verdienst führt sie nicht rein ethischen, sondern rechtlichen Werth für Gott mit sich. Sie gewährt aber einige Vortheile für die Disposition der gedeuteten Thatsache, welche der Begriff von der Genugthuung nicht gewährte. Zunächst wird die Freiwilligkeit an Christus, welche nach dem Urtheile des Thomas den Rahmen des Begriffs der Genugthuung übersteigt, als constitutives Merkmal für das Verdienst Christi in dasselbe eingeschlossen. Ferner gewinnt unter diesem Titel das ganze Leben Christi seine Bedeutung für die Beseligung der Gemeinde, während unter dem Begriff der Genugthuung bei Thomas wie bei Anselm das Todesleiden von dem Leben Christi isolirt und dem Werthe desselben entgegengesetzt wird. Endlich dient der Begriff dazu, die negative Wirkung der Sündenvergebung, welche durch die Genugthuung vermittelt wird, positiv zu ergänzen zur Verleihung des ewigen Lebens an die Gemeinde. Allein darüber darf doch nicht übersehen werden, wie unsicher auch der Begriff des Verdienstes im Verhältniß zu Gott gestellt ist. Das Verdienst ex condigno, wie es unter Verleihung der göttlichen Gnade in Hinsicht Christi und dann der Gläubigen zugestanden wird, gilt als Anspruch auf den höchsten denkbaren Lohn gemäß der Gerechtigkeit, welche die Rechtsgleichheit voraussetzt, nicht anders, als wie dieselbe im privatrechtlichen Vertrage eingeschlossen ist. Aber die Möglichkeit der privatrechtlichen Schätzung des Verdienstes hat doch Gott selbst nur durch die Verleihung der Gnade begründet, in welcher allein jeder die Kraft haben soll Verdienst zu erwerben. Wie stumpf ist nun die Dialektik, welche es gestattet, die Beurtheilung der Wirkung von der Vergegenwärtigung der Ursache zu isoliren?

welche uns zumuthet, eine Rechtsgleichheit zwischen solchen zu denken, von denen der eine in unbedingter ethischer Abhängigkeit vom Andern steht? Ist das Gerechtigkeit, oder ist es nicht Willkür Gottes, welche demjenigen Rechtsgleichheit mit Gott zuerkennt, welcher in der ihm verliehenen Gnade immer das Merkmal der Unselbständigkeit gegen Gott, also der Ungleichheit mit ihm an sich trägt? Kann denn unter dieser Bedingung die specifische Ueberordnung Gottes über Christus wie über dessen Angehörige aufgehoben werden? Dies ist nur mit demselben Maße von Wahrheit möglich, mit welchem Thomas aus der blos negativ gefaßten Unabhängigkeit Gottes als des höchsten Gutes ableitet, daß Gott die Sünde vergeben kann ohne Empfang von Genugthuung, wie ein Mensch, der in beliebiger Vergebung von Beleidigungen barmherzig aber nicht ungerecht verfährt (S. 63). Wenn der Schluß richtig ist: „Weil Gott das höchste Gut ist, so kann er handeln wie ein Privatmann," — dann mag es auch überzeugend sein, daß Gott den Menschen die Gnade in der Absicht verleiht, damit er in der Ablohnung ihrer dadurch möglichen freiwilligen guten Handlungen eine privatrechtliche Verbindlichkeit erfülle, und daß er nach derselben Regel verfährt, indem er Christi Verdienst durch die Erhöhung seiner Person und die Begnadigung seiner Gemeinde erwidert.

11. Der Mangel an Geschlossenheit in den Bestimmungen des Thomas über Genugthuung und Verdienst Christi wird durch nichts deutlicher gemacht, als durch die Folgerichtigkeit, welche die Lehre des Johannes Duns Scotus vom Verdienste Christi auszeichnet. Indem derselbe wie Thomas die Willkür Gottes als den entscheidenden Grund des an Christi Tod geknüpften Heilsverfahrens obenan stellt, bringt er es durch die Ansicht von der Sünde, welche Thomas als möglich behauptet, also nicht widerlegt, aber auch nicht adoptirt hat, und durch die richtige Definition des Begriffs Verdienst zu einem Ergebniß, das im Einzelnen den Aufstellungen des Thomas widerspricht, und dennoch im Ganzen die von demselben eingeschlagene Richtung durchführt. Die Stellung, welche das katholische Christenthum des Mittelalters zu dem Probleme einnimmt, erhellt deshalb viel deutlicher aus der wissenschaftlich abgerundeten Lehre des Duns, als aus der Lehre des Thomas, deren kirchliche Reception die Willkür der Distinctionen

und die Lahmheit der Definitionen, mittels deren sie zu Stande gekommen ist, nicht zudecken kann.

Thomas hatte zugestanden, daß die Sünde als Zuwendung zum veränderlichen Gut und als Act der Creatur endlich sei. Aber für die Satisfactionslehre hatte er die andere Ansicht zu Grunde gelegt, daß sie als Abwendung vom unveränderlichen Gut, als Beleidigung Gottes eine gewisse Unendlichkeit behaupte (S. 65). Duns nun ergreift den ersten Gedanken und richtet ihn gegen den andern (Comm. in Sent. L. III. Dist. 19. Qu. 1. § 13). „Wenn du sagst, die Sünde sei unendlich, und dies so verstehst, daß das Böse seinem Begriffe nach innerlich unendlich sei, so ist es falsch; denn dann müßte man ein höchstes Böse und einen Gott der Manichäer annehmen. Und wenn du als Grund anführst, daß die Sünde eben so groß ist, als der, gegen den sie geschieht, so ist es falsch, wenn die Gleichheit der Größe auf die Begriffe der beiden Verglichenen an sich bezogen wird. Jedoch in Hinsicht des Gegenstandes, von welchem die Sünde sich abwendet, empfängt sie eine gewisse äußerliche Benennung als unendlich; an sich ihrem Begriffe nach, ist sie jedoch endlicher Act. Schwerer nämlich ist die Sünde gegen Gott, als die gegen einen Andern, wie die gegen den irdischen König schwerer ist, als die gegen seinen Soldaten; unmöglich aber ist es, daß es ein seinem Begriffe nach unendliches Böse gebe. Ebenso (§ 14) ist die Strafe für Todsünde nur in dem äußern Sinne unendlich, wenn der Wille endgiltig in der Sünde verharrt, nicht deswegen als ob Gott die Sünde in keiner andern Weise strafen könnte". Hiemit ist die Annahme der „gewissen" Unendlichkeit der Sünde durch Thomas als Redensart erwiesen, und der Gesichtspunkt widerlegt, durch welchen Anselm und Thomas die Nothwendigkeit einer Satisfaction unendlichen Werthes für die Sünde begründeten.

Ferner vervollständigt und verändert Duns den Begriff des Verdienstes, auch so wie er auf Christus anwendbar ist, über die von Thomas behauptete Linie hinaus, in durchaus überzeugender Weise. Thomas hatte das Wesen des Verdienstes in den Merkmalen der Freiwilligkeit und der Absicht, Gott zu ehren, aufgefaßt, hatte aber die Gegenseitigkeit des Verdienstes ex condigno und des Lohnes auf die objective Rechtsgleichheit der Parteien begründet (S. 71). In jener Hinsicht erklärt Duns (Dist. 18. Qu. 1. § 5): „Das Verdienst als der gute Willensact hat seine

Wurzel in einer Affection des Willens durch die Gerechtigkeit, nicht in einer Affection des Willens durch den Vortheil, oder durch die Gerechtigkeit, sofern sie den Vortheil ordnet. Dies ist klar, weil der erste Gegenstand, um den man sich ein Verdienst erwirbt, Gott selbst ist, sofern man durch Affection der Gerechtigkeit für Gott Gutes will. Aber der durch den Gedanken des Vortheils bestimmte Wille erstrebt das eigene Gut. Deshalb ist Verdienst die geordnete Willensbewegung, indem man für Gott Gutes erstrebt, und danach, mit Berücksichtigung der Umstände, daß man selbst oder in Beziehung auf Andere mit Gott verbunden werde." „Sofern Christus in gewisser Hinsicht Pilger war und leidensfähig in Hinsicht seiner Empfindung und des niedern Theils seines Willens, hatte er eine Menge dem Empfindungs- und Begehrungsvermögen entsprechender Gegenstände, von welchen er seinen Willen im Widerspruch mit seinem Vortheil abwenden konnte. Deshalb konnte er durch Fasten, Wachen, Beten und viele andere solche Leistungen ein Verdienst erwerben entweder durch Ausübung oder durch Beabsichtigung derselben um Gottes willen." Der rechtlich objectiven Beurtheilung des Begriffes Verdienst setzt nun Duns den sittlichen subjectiven Maßstab entgegen in der Definition: **Meritum est aliquid acceptatum** (§ 4). „Verdienst ist etwas, das dafür angenommen wird, und wofür derjenige, der es als solches annimmt, gewissermaßen schuldig ist, etwas wieder zu leisten." Diese Definition, auf welche Duns das Urtheil über die Leistungen Christi zurückführt, rechnet auf Ergänzungen, welche er jedoch auszuführen unterlassen hat. Dieselben ergeben sich aber leicht aus der Vergleichung analoger Gedanken des Thomas, welche derselbe freilich von der Anwendung auf Christus fern zu halten sich bestrebt. Auch Thomas kennt nämlich die **acceptatio** als Merkmal der unvollkommenen Satisfaction, mit der man sich zufrieden giebt, auch wenn sie nicht sachentsprechend, nicht der Beleidigung äquivalent ist (S. 66), und durch dieselbe subjective Willkür des Urtheils über den Werth einer Leistung erklärt er die Denkbarkeit eines Verdienstes **ex congruo** (S. 72). Als Maßstab dieser Willkür bezeichnet er jene relative Gerechtigkeit (**iustitia secundum quid**), in welcher der Gedanke der Billigkeit erkannt werden mußte. Offenbar wird nun derselbe Gesichtspunkt von Duns seinem allgemeinen Begriffe von Verdienst zu Grunde gelegt. Und soweit der Sprachgebrauch das

Verständniß solcher Gedanken zu leiten berechtigt ist, hat Duns gegen die Clauseln und Exceptionen des Thomas vollkommen Recht. Man versteht unter Verdienst nie eine Leistung, welche ihr Maß an dem Rechtsverhältniß des Vertrages hat, wie Thomas von dem Verdienste ex condigno behauptet, sondern eine Leistung, gerade sofern sie sich diesem Maßstabe entzieht. Man versteht ferner unter Verdienst nie eine Leistung, für welche man einen objectiven Maßstab als giltig voraussetzt, sondern stets eine solche, die eben als Verdienst nach Belieben, secundum acceptationem beurtheilt wird. Und zwar richtet sich das Urtheil, sofern es ein Verdienst constatirt, auf einen sittlichen Werth derjenigen Leistung, welche im gegebenen Falle vielleicht ursprünglich ihren Grund in einem Rechtsvertrage hat. Wenn nämlich eine vertragsmäßig festgestellte und durch Verabredung äquivalenten Lohnes im Voraus auf den Maßstab des Rechtes zurückgeführte Leistung unter Umständen erfolgt, welche den besonders guten Willen des Andern zum Vortheile des Empfängers verräth, so wird derselbe in diesen sittlichen Merkmalen der rechtspflichtigen Leistung ein Verdienst um sich erkennen, welches er durch besondere Belohnung zu erwidern sich gedrungen fühlt. Da man sich nun beim Mangel sittlichen Zartgefühls dieser Betrachtung auch verschließen kann, da man eine Gefälligkeit als solche nicht zu bemerken braucht, so ist die Anerkennung eines Verdienstes in die Willkür, insbesondere in die Billigkeit des Menschen gestellt. Jenes Urtheil der Billigkeit kann jedoch den sittlichen Werth nur solcher Handlungen messen, welche den Umständen gemäß nicht unter den Begriff der sittlichen Pflicht, nicht unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß jede Handlung im Verkehre der Menschen zum Besten des Nächsten beabsichtigt sein soll. Das heißt, als Verdienst kann eine sittlich motivirte Handlung nur gedacht werden, wenn bei der Annahme eines zwischen Zweien ausschließlich bestehenden Rechtsverhältnisses oder überhaupt sittliche Indifferenz zwischen dem vorausgesetzt wird, welcher sich ein Verdienst erwirbt, und dem, welcher es als solches anerkennt. Wo hingegen zwei Personen in einem solchen sittlichen Verhältniß zu einander stehen, daß die eine übergeordnet, die andere untergeordnet ist, daß die eine alles Recht, die andere alle Pflicht hat, da kann nach unseren Begriffen die Annahme eines Verdienstes keine Stelle finden. In diesem Sinne weicht unser gegenwärtiges Urtheil

von dem des Thomas ab, daß ein Sohn dem Vater gegenüber Verdienst ex congruo haben könne (S. 71). Wir setzen ohne Frage voraus, daß der Sohn dem Vater unbedingt sittlich verpflichtet ist, und folgen hierin dem unzweifelhaften Sinne der christlichen Lebensordnung. Thomas ist auf den entgegengesetzten Gedanken geführt worden, indem er die absolute rechtliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater, welche das römische Recht vorschreibt, als das einzige positive Verhältniß zwischen ihnen annahm, übrigens also sittliche Indifferenz zwischen ihnen gelten ließ, welche nur durch Verdienst des Sohnes und Billigkeit des Vaters relativ beschränkt würde.

12. Der Endlichkeit der Sünde und dem subjectiven Maßstabe des Verdienstes entspricht nun auch die Endlichkeit des Verdienstes Christi. Indem Duns ebensowenig wie Augustin und alle Folgenden die göttliche Natur Christi als das Subject des Leidens und des Verdienstes betrachtet, so beschränkt er die Befähigung Christi zu Beidem auf seine menschliche Natur, und zwar so, daß Beides auch nicht einmal von den höheren geistigen Kräften gilt, sofern dieselben mit der göttlichen Natur verbunden sind, — denn hierin hatte Christus schon von Anfang an seine Seligkeit, — sondern so, wie seine niederen Seelenkräfte in der Richtung auf Gott durch den Willen geordnet und angeeignet wurden. Deshalb aber ist „das Verdienst Christi endlich, weil es wesentlich von einem Princip abhängt, das selbst endlich ist, auch wenn man es in allen Beziehungen auffaßt, sei es in Hinsicht des göttlichen Wortes in der Person Christi oder in Hinsicht des Zweckes. Oder wenn das Princip unendlich war, dann gab es überhaupt kein Verdienst, da Verdienst nur als Attribut für den geschaffenen Willen, nicht aber für den ungeschaffenen Willen des Wortes vorkommen kann. Wie viel also galt jenes Verdienst in Hinsicht seiner Sufficienz? Wie Alles, was von Gott verschieden ist, deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt ist, so ist jenes Verdienst so viel gut, als wofür es angenommen wurde, und zwar ideo meritum, quia acceptatum. Seinem Begriffe nach konnte es nicht als Unendliches und für Unendliche, sondern für der Zahl nach Bestimmte angenommen werden. Jedoch nach den Umständen des Subjects und nach billiger Berücksichtigung des Subjects Gottmensch hatte es eine gewisse äußerliche Beziehung, der gemäß Gott es als unendlich an-

nehmen konnte, nach der Ausdehnung für Unendliche (Unzählbare). Für wie Viele aber Gott jenes Leiden oder jenen guten Willen annehmen wollte, für so Viele genügt es. Aber nach dem Begriff der an sich annehmbaren Sache war es nicht für Unendliche annehmbar, wie es auch nicht an sich unendlich war" (Dist. 19. Qu. 1. § 7). Der Wechsel und die Bedingtheit der letzten Sätze machen es deutlich, daß Duns dem Verdienste Christi ebenso einen begrenzten Erfolg beimißt, wie eine begrenzte Kraft, und daß er hier, wie in der Beurtheilung der Sünde (S. 74), nur ganz äußerlich und in einer deutlich abweichenden Meinung sich den thomistischen Formeln von der Unendlichkeit der Sünde wie der Satisfaction Christi accommodirt. Thomas verstand die Unendlichkeit der Genugthuung Christi von dem innern Werth der Leistung nach göttlichem Maßstabe, Duns die Unendlichkeit des Verdienstes Christi von der Unmeßbarkeit der äußern Wirkung nach menschlichem Maßstabe. Duns sieht sich deshalb außer Stande, auf den Satz des Thomas einzugehen, daß die sufficientia der Leistung Christi über die efficacia derselben hinausgehe, da der innere Werth derselben den Sünden der ganzen Welt äquivalent, die Wirkung derselben jedoch auf die Gläubigen beschränkt sei (Summa P. III. Qu. 49. art. 3). Hiegegen entscheidet Duns in der Consequenz seiner Annahme, daß die Menschwerdung Gottes im Verhältniß zu den zum Heile Erwählten auch ohne die Sünde eingetreten wäre (S. 64). Es ist also nicht das ganze Menschengeschlecht als scheinbar unbegrenzte Natureinheit gemeint, sondern die der Zahl nach durch Gottes Willen begrenzte Gemeinde der Erwählten, auf welche unter der Bedingung der Sünde die Wirkung des Verdienstes Christi von vorn herein durch Gott berechnet war. „Die Menschwerdung Christi war nicht gelegentlich von Gott vorhergesehen; sondern wie der Endzweck unmittelbar durch Gott ewig gesehen wurde, so wurde Christus in menschlicher Natur, da er dem göttlichen Endzweck zunächst steht, (logisch) früher vorherbestimmt als die Uebrigen. Wie nun die Erwählten früher vorherbestimmt werden, als das Leiden Christi vorgesehen wird, als Heilmittel gegen ihren Sündenfall, so hat die ganze Dreieinigkeit die Erwählten früher zur Gnade und Seligkeit erwählt in Hinsicht der Wirkung dieser Ordnung, als sie das Leiden Christi als Heilmittel vorgesehen hat, welches für die durch Adam fallenden Erwählten anzunehmen sei. . . . So hat die ganze Dreieinigkeit

das Leiden Christi für Jene wirklich angenommen; und für keine Anderen ist dasselbe weder wirksam dargebracht worden, noch von Ewigkeit angenommen gewesen; und deshalb hat er, was die Wirksamkeit des Verdienstes betrifft, nur Jenen die erste Gnade verdient, welche zur vollendeten Seligkeit bestimmt sind" (Dist. 19. Qu. 1. § 6). „Wie das Verdienst an sich endlich war, so war auch die Belohnung gemäß der vergeltenden Gerechtigkeit endlich; deshalb hat Christus auch nicht ein Verdienst erworben für Unendliche in Hinsicht der Sufficienz des Verdienstes für die göttliche Annahme" (§ 4).

Auch in dieser Darstellung erreicht Duns eine straffere Gestalt der religiösen Weltanschauung als Thomas mit seinen analogen Aufstellungen. Die Behauptung des Letztern, daß die Genugthuung und das Verdienst Christi von ihm als dem Haupte der Gemeinde ausgehen, hat zwar den fruchtbaren Sinn, daß die Versöhnung, so wie sie Gott an Christus knüpft, auch in der Darstellung dieses persönlichen Mittels auf den erfahrungsmäßigen Erfolg berechnet war, daß nämlich die Versöhnung nicht an den Menschen als solchen durchgeführt wird, sondern an ihnen als der Gemeinde Christi. Hat also die Distinction des Thomas zwischen dem unendlichen Werthe und der begrenzten Wirkung der Genugthuung Christi keine praktische Anwendung auf den Zusammenhang, in welchem das erfahrungsmäßig Wirkliche den Maßstab für unsere Erkenntniß der Absicht Gottes ergiebt, so erscheint die Behauptung des unendlichen Werthes neben der begrenzten Wirkung der Genugthuung Christi überflüssig. Sie erscheint aber auch sogar verdächtig, wenn man beachtet, daß alle Bestimmungen des Thomas über die Unendlichkeit des Menschengeschlechts, der Sünde, der Genugthuung Christi nicht auf einem positiven Sinn jenes Begriffes beruhen, sondern nur auf dem verneinenden Urtheil, daß wir Menschen weder den Umfang des Menschengeschlechts noch den Inhalt des göttlichen Wesens ermessen können, welcher in Christus vorausgesetzt ist, und welcher der Sünde jene Werthstufe beilegen läßt. Ueberschreite ich nun freilich mit dieser Bemerkung den gemeinsamen Gesichtskreis, den Thomas wie Duns im Gottesbegriff einnehmen, so kommt die Abweichung des Letztern vom Erstern in dem vorliegenden Punkte darauf hinaus, daß Duns die Heilsoffenbarung Gottes, in Hinsicht des Zieles (der Gemeinde), wie des Mittels (des Verdienstes Christi), von

Gott her als begrenzt darstellt, während Thomas eine Gewähr für die Göttlichkeit der Heilsoffenbarung darin leisten will, daß er das mögliche Ziel und die Kraft des Mittels mit dem Nimbus jener Unendlichkeit umgiebt, deren Behauptung doch nur die Schranke unserer Erkenntniß Gottes andeutet. Daß Christus das Verdienst als Haupt der Gemeinde erwirbt, spricht Duns nicht aus, und die Bedeutung dieses Gedankens des Thomas wird von Duns keineswegs erreicht, indem er ebenso wie Anselm erklärt, daß da Christus in seiner Vollkommenheit die Belohnung seines Verdienstes nicht bedurfte, er zu Gunsten Anderer das Verdienst erworben hat, und die ihm gebührende Belohnung diesen zugewendet wird (Dist. 18. Qu. 1. § 4). Allerdings müssen ja diese Anderen als die Prädestinirten, als die Gemeinde der an Christus Gläubigen vorgestellt werden. Allein darum versteht es sich für Duns ebensowenig wie für Anselm von selbst, daß Christus im Verhältniß zu ihnen von vorn herein in jener universellen Bedeutung aufgefaßt wird. Erst durch sein Verdienst sollen dieselben mit ihm verbunden werden (Dist. 19. Qu. 1. § 5). Ueberdies werden sich für Duns noch die Gründe ergeben, warum er diesen scheinbar so nahe liegenden Gedanken des Thomas nicht angeeignet hat. Es kommt dem Duns in diesem Zusammenhang nur auf Christus als gottmenschliches Individuum an, indem er wegen Christi ursprünglicher Seligkeit leugnet, daß er Seligkeit für sich verdient habe, und behauptet, daß er für sich nur die Verklärung des Leibes verdient habe, nämlich die Beseitigung des Hindernisses, welches in seinem irdischen Leben die Verbreitung der Seligkeit der Seele auf den Leib hemmte (Dist. 18. Qu. 1. § 12—15). Ist nun aber das ganze Verhältniß zwischen Verdienst und Belohnung in die Willkür des acceptans gestellt, so erklärt sich demgemäß, daß Duns es gar nicht als Aufgabe für einen Beweis noch als Gegenstand einer genauern Erörterung ansieht, weder daß die Belohnung des Verdienstes Christi Anderen als ihm zu Theil wird, noch daß die Höhe der Belohnung, die Seligkeit der Prädestinirten, den Grad des Verdienstes, welches nur in den niederen Seelenkräften Christi begründet ist, an Werth überbietet. Beides wird einfach als giltig von ihm behauptet (Dist. 18. Qu. 1. § 4. Dist. 19. Qu. 1. § 8).

Indem ferner Duns nur den Begriff des Verdienstes, nicht aber den der Genugthuung auf Christus anwendet, so ist auch

der Erwerb für die zu Christus Gehörigen nicht als das negative Gut der Sündenvergebung, sondern als das positive Gut der Gnade und der Aussicht auf die Seligkeit (Oeffnung des Paradieses) vorgestellt. Die Reciprocität dieser Beziehungen wird einleuchten. Indem eine Handlung als Verdienst auf einen sittlichen Werth beurtheilt wird, unter Voraussetzung bisheriger sittlicher Indifferenz und rechtlicher Gleichheit zwischen dem Verdienenden und dem Belohnenden, so kann die Belohnung des Verdienstes nur als positives Gut vorgestellt werden, nicht aber als Aufhebung einer Rechtsverpflichtung, deren Bestehen durch die eben bezeichneten Prämissen des Verdienstes ausgeschlossen ist. Wenn freilich die Belohnung des Verdienstvollen Anderen zu Gute kommt, welche in einer ungelösten Rechtsverpflichtung zu dem Belohnenden stehen, so kann die positive Belohnung in der Aufhebung einer sie drückenden Rechtsverpflichtung gegen den Belohnenden verwirklicht werden, also im vorliegenden Falle die Sündenvergebung in Folge der von Christus verdienten prima gratia eintreten. Dieser Zusammenhang wirft aber auch ein eigenthümliches Licht auf die Stellung der Begriffe Verdienst und Genugthuung sowohl bei Thomas, wie bei Anselm. Es ergiebt sich nämlich, warum keiner von Beiden mit dem Begriff der Genugthuung Christi allein, ohne Anwendung des Begriffes seines Verdienstes, ausreichen konnte. Die Genugthuung nämlich bedeutet nur das Mittel, wodurch die bestehende Rechtsverpflichtung der Sünder gegen Gott aufgehoben wird; sie begründet aber nicht das Eintreten eines Verhältnisses der Menschen zu Gott, in welchem die Wiederkehr der Verwickelung zwischen menschlicher Sünde und göttlichem Rechte unmöglich gemacht würde. Diese positiv sittlich geordnete Gemeinschaft erreicht man durch den Begriff des Verdienstes, bei dessen Anwendung zunächst die zwischen Thomas und Duns abweichende Messung des Begriffes gleichgiltig ist. Insbesondere wird hiedurch das oben (S. 46) gefällte Urtheil bestätigt, daß Anselm seine mühsam entwickelte Satisfactionstheorie durch den Gedanken des Verdienstes Christi aufhob und ersetzte, weil er es mit jener nicht zum Gedanken der Gemeinde brachte, die in der Sündenvergebung durch Christus den Boden findet, auf welchem der vorher waltende Widerspruch zwischen der Sünde der Menschen und dem Rechte Gottes über dieselben nicht mehr Platz greifen wird, da überhaupt der rechtliche Maßstab des Ver-

hältnisses der Christen zu Gott durch den sittlichen abgelöst ist. Indem aber endlich klar ist, daß der Begriff des Verdienstes Christi effectiv auf die Begründung der Gemeinde der Gläubigen hinausläuft, als auf die übernatürliche Gestaltung der Menschheit, und indem dadurch der Gedanke des Duns nahegelegt ist, daß dieser Erfolg nur der ewigen Absicht Gottes entspricht (ultimum in executione primum in intentione), so tritt hiedurch die Genialität Abälard's in ein helles Licht, dessen kurze Andeutungen (S. 50) in der Richtung dieses Gedankenzusammenhanges liegen, ja die Vermittelung noch überbieten, welche derselbe bei Thomas und Duns gefunden hat.

13. Die göttliche Willkür, auf welche Duns die Acceptation des Verdienstes Christi und die Belohnung desselben an denen, welche die erste Gnade empfangen, zurückführt, gilt ihm nach seinen Prämissen als das einzige Maß der Nothwendigkeit der Erlösung durch den Gottmenschen. In der speciell gegen Anselm's Theorie gerichteten Dist. 20. (Qu. 1. § 10) erklärt Duns „Alles, was von Christus zu unserer Erlösung geschehen ist, für nothwendig nur unter der Voraussetzung, weil Gott angeordnet hat, daß es so geschehe. Und so war das Leiden nur nothwendig gemäß der Nothwendigkeit der Folgerung; aber das Ganze war einfach zufällig, die vorausgehende göttliche Anordnung und ihre Folge." Diese Lage der Sache erprobt er für sich an der Behauptung, daß nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch, wenn er sündlos empfangen und mit der höchsten Gnade ausgestattet gewesen wäre, die Aufhebung der Sünde und die Seligkeit für die Menschen hätte verdienen können (§ 9). Denn es kommt nur darauf an, wie hoch Gott die ihm gefälligen Leistungen solcher Subjecte als Verdienst annehmen und welche Belohnung er nach seiner Billigkeit dafür darbieten wollte. Anselm hatte die Statthaftigkeit dieser beiden Fälle zu Gunsten der durch den Gottmenschen zu leistenden Satisfaction damit widerlegt, daß man dann Creaturen so verpflichtet sein würde, wie es nur gegen Gott erlaubt sei. Duns jedoch lehnt dies Argument mit vollem Rechte dadurch ab, daß die Pflicht der Dankbarkeit für solche Leistungen doch nur auf Gott zurückginge, der die Leistungen solcher Creaturen als so verdienstlich beurtheile. Ist also die Bewirkung der Erlösung durch den Gottmenschen nur eine Thatsache,

aber keine in Gott und in der sittlichen Bestimmung der Menschen begründete Nothwendigkeit, so ist die Gleichgiltigkeit des Duns gegen den Gedanken des Thomas, daß der Gottmensch als Haupt der Gemeinde das Subject des Verdienstes sei, sehr erklärlich. Ja Duns geht noch weiter; er erklärt es für möglich, daß wenn jedem Menschen die erste Gnade ohne Verdienst gegeben worden wäre, jeder für sich die Aufhebung der Sünde verdiente (§ 9). Ferner da es nicht nöthig war, daß die Genugthuung für die Sünde des ersten Menschen ihrem Begriffe nach die ganze Creatur an Größe und Vollkommenheit überstieg, da es genügte, Gott ein Gut darzubieten, das größer war, als das Uebel der Sünde jenes Menschen, so sagt Duns noch: „Wenn Adam durch Verleihung der Gnade und Liebe einen oder mehrere Acte der Liebe Gottes um Gottes willen gehabt hätte, mit stärkerem Antriebe des freien Willens, als er im Sündigen hatte, so würde solche Liebe zur Vergebung seiner Sünde genügt haben. Deshalb, wie er durch die Liebe eines unedleren Gegenstandes ins Unendliche gesündigt hatte, so durfte er durch die Liebe eines edleren Gegenstandes ins Unendliche genugthun, und dies hätte genügt, nämlich möglicherweise, wenn es Gott so gewollt hätte“ (§ 8).

Diese Erwägungen sind nicht so gemeint, daß der gemeinsame kirchliche Glaube an die factische Erlösung durch den Gottmenschen angefochten oder beeinträchtigt werden sollte; sie sollen, als hypothetische Folgerungen aus dem Grundgedanken der Freiheit des göttlichen Willens gegen seine eigenen Verfügungen, zunächst die wissenschaftliche Sicherheit dieses theologischen Princips bewähren. Jedoch so wie dasselbe durch den Lombarden festgestellt war (S. 56), und von Thomas und Duns im Grunde übereinstimmend geltend gemacht wurde, bezeichnet der theologische Grundgedanke der Hauptepoche der Scholastik auch das religiöse Interesse des christlichen Mittelalters. Deshalb haben jene Aeußerungen des Duns freilich einen verdächtigen Klang für reformatorisch gebildete Ohren, allein nach dem Maße der mittelaltrigen Religiösität sind auch sie völlig correct. Indessen daraus folgt für uns die Bemerkung, daß die theologische Deutung der Versöhnung durch Christus, welche Thomas und Duns darbieten, an jenem Gottesbegriff keine zuverlässige Grundlage besitzt. Mit der unverhältnißmäßigen Erhebung Gottes nicht blos über die Welt, sondern über Alles, was Gott in ihr wirkt, beginnt man, um in der Deutung der

Versöhnung die Stellung Gottes zu den Menschen auf den Maßstab der privatrechtlichen Gleichheit mit denselben oder der Billigkeit herabzudrücken, welche nur im sittlichen Privatverhältniß giltig ist. Der Gesichtspunkt der Billigkeit ist zwar immerhin ein höherer als der des Privatrechtes, denn er gehört dem Kreise der direct ethischen Begriffe an. Allein er hat in diesem Gebiete Anspruch nur auf einen geringen Spielraum, aber durchaus nicht auf die Subsumtion aller denkbaren sittlichen Verhältnisse unter ihn. Die allgemeine sittliche Ordnung der menschlichen Handlungen wird als allgemeine durch das Sittengesetz und durch den Begriff der sittlichen Pflicht vollzogen, in welchem mit den Merkmalen der Freiwilligkeit und Uneigennützigkeit die innere Nöthigung durch den Gemeinsinn und das Sittengesetz zusammentreffen. Ist es nun die theologische Aufgabe, das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen gemäß den höchsten für die Menschen anerkannten Maßstäben des Lebens aufzufassen, und wird demgemäß auch die Versöhnungsthat Christi gedeutet werden müssen, so kann der mittelaltrigen Lehrbildung nicht zugestanden werden, daß sie das Problem der Versöhnung durch Christus endgiltig gelöst habe. Mit der Anwendung seines Begriffs vom Verdienst auf Christus überschreitet Thomas das privatrechtliche Schema des religiösen Verhältnisses gar nicht; Duns aber stellt den sittlichen Maßstab für dasselbe, der im Verdienst ausgedrückt ist, in die unmeßbare Willkür Gottes, als des billigen Privatmanns.

Und wie unvollständig orientirt sind diese beiden Lehrgefüge! Thomas hatte ja dem Gedanken Abälard's und des Lombarden, daß die Liebe Gottes durch die Erweckung der Gegenliebe Versöhnung stifte, Ausdruck verliehen. Aber zu einer constitutiven Bedeutung über den zugleich geltenden satisfactorischen und meritorischen Leistungen hat er jenen Gedanken nicht gebracht. Bei Duns endlich kommt er überhaupt nicht in Betracht. So entsprechen beide Lehrweisen nur dem andern Gedanken Augustin's, daß die Mittlerstellung Christi an seinem Wirken als Mensch haftet (S. 38), auch indem seine Gottheit denselben einen eigenthümlichen Werth verleiht. Wenn nicht dieser Gedanke ein Gleichgewicht an der ebenfalls augustinischen Nachweisung der Liebe Gottes in Christus (S. 48), und seinen Platz innerhalb dieser fundamentalen Anschauung für die Versöhnung findet, so stellt er Wirkungen in Aus-

ſicht, in welchen das kirchliche Lehrſyſtem zerſetzt werden wird. Thomas hatte ferner unter allen den Beſtimmungen, die er vom Lombarden übernahm, auch der altkirchlichen Annahme des Strafwerthes des Todes Chriſti Ausdruck verliehen[1]). Allein auf ſeinen Begriff von der Satisfaction Chriſti hat dieſe Ueberlieferung nicht eingewirkt, da der Begriff der Strafe in den privatrechtlichen Zuſammenhang, den Thomas entwickelt, nicht paßt. Duns hat jene Deutung des Todes überhaupt ignorirt. Auf der Höhe der ſcholaſtiſchen Theologie alſo iſt dieſe Combination, welche noch für Bernhard und Hugo maßgebend iſt, eliminirt. In der tridentiniſch-katholiſchen Theologie iſt dieſelbe auch nicht wieder aufgenommen worden, ſondern bildet einen Gegenſtand der Polemik mit den Proteſtanten. Indeſſen kommt dieſer patriſtiſche Lehrpunkt ſchon im Mittelalter wieder zur Anerkennung durch Johann Gerſon. Er erklärt die Sünde für das Verbrechen der Majeſtätsbeleidigung, und findet Gottes Gerechtigkeit ſo groß, daß er aus Barmherzigkeit ſeinen unſchuldigen Sohn der Strafe unterwirft, ſo die Uebereinſtimmung zwiſchen ſeiner Gerechtigkeit und ſeinem Erbarmen bewährt und die Sünde aufhebt unter der Bedingung, daß man durch den Glauben d. h. den Gehorſam und die Nachahmung ſich mit Chriſtus verbindet[2]). In der nominaliſtiſchen Schule begegnet dieſelbe Anſicht noch bei Gabriel Biel[3]). Endlich kommt auch Johann Weſſel darauf zurück[4]). Von hier aus iſt ſie aber ſchwerlich zu den Reformatoren gelangt.

---

1) Summa P. I. q. 47. art. 3: In quo ostenditur et dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit. S. o. S. 63.

2) Expositio in passionem domini (Opp. ed. E. du Pin; Tom. III. p. 1157. 1187. 1188): Per laesae maiestatis crimen mortis es obnoxius. Rex tamen adeo iustus fuerit, quod nec ullo pacto crimen tuum dimittere velit impunitum, altera vero ex parte tam benignus et misericors, quod proprium filium suum innocentem doloribus committat et morti, et id quidem sponte sua, ut iustitiam concordet cum misericordia, fiatque criminis emendatio. — Nunquam deus malum impunitum permitteret; eapropter omnia peccata et delicta nostra I. Chro supposuit. Ideo ipse est iustitia et redemtio nostra, modo nos iunxerimus ei et per fidem gratiamque ei adhaeserimus.

3) Vgl. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk III. 1. S. 249 ff.

4) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 496.

Drittes Capitel.

Der Gedanke der Rechtfertigung im Mittelalter.

14. Die Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts durch die Incarnation des Wortes Gottes war ein so weit greifender Gedanke, daß Athanasius ihm unmittelbar eine Einschränkung hinzufügen mußte, um ihn praktisch zu machen. Denn diesen Sinn hat die andere von ihm angenommene Zweckbestimmung der Incarnation, daß durch sie die richtige Gotteserkenntniß hergestellt, die Menschen also auch zum gottgemäßen Leben angeleitet werden sollen. In derselben Richtung liegt es, daß Gregor von Nyssa die Gesetzerfüllung dafür ansehen lehrt, daß durch sie jeder Einzelne in dem unsterblich gemachten Menschengeschlecht seinen Antheil an der Unsterblichkeit zu gewinnen und zu sichern hat. In diesem Zusammenhange findet sich aber nicht der Begriff, welcher beides in die richtige gegenseitige Ordnung zu setzen vermöchte, der Begriff der Kirche. Derselbe schwebt ja immer vor, wenn im Verfolg der Lehre des Athanasius die Formeln auftreten, daß Gott sterblich geworden sei, damit wir das Leben hätten. Indessen ist es erst Augustin, welcher den Gedanken gefunden hat: **Verbum caro factum est, ut fieret caput ecclesiae** (in Psalm. 148, 8). Die thatsächliche Gleichgiltigkeit gegen den Gedanken von der Kirche, welche die griechischen Väter sowohl in der Lehre von der Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts als auch in der Anweisung zu dem werkgerechten Leben geübt hatten, war von Pelagius zum Grundsatz gemacht worden. Seine Lehre von der Freiheit des Willens hat den Sinn, daß auf dem Boden der Erlösung durch Christus jeder Einzelne als solcher seine Gerechtigkeit zu Stande bringen soll, und dabei an seinem Zusammenhange mit der Kirche höchstens die entbehrliche Unterstützung durch Belehrung

habe, wie in einer Philoſophenſchule. Was Auguſtin dagegen geſetzt hat, kommt immer auf den Gedanken hinaus, daß die Kirche, d. h. die Menſchheit in der Form und in der Begrenzung als Kirche das Correlat der Erlöſung, alſo auch der Menſchwerdung des Wortes Gottes iſt. Hiedurch eröffnet er die Epoche der abendländiſchen Theologie und Kirchenbildung. In dieſem Sinne ſpricht es Anſelm aus, daß der Erwerb der Erlöſung durch Chriſtus ſich darin vollendet, daß man zu dem Leibe Chriſti gehört[1]). Bernhard's Uebereinſtimmung (S. 67) wird noch durch andere Zeugniſſe belegt[2]). Endlich iſt Thomas von Aquinum der gleichen Anſicht[3]).

Die Kirche, die Gemeinſchaft der Gläubigen und der Leib Chriſti iſt alſo für die lateiniſchen Theologen das Reſultat der Erlöſung oder der Verſöhnung. Gemäß dieſer Bedeutung verbürgt ſie jedem ihrer Glieder für ſeine individuelle Entwickelung chriſtlichen Lebens den Gnadenſtand, außerhalb deſſen die Freiheit kein Verhältniß zu den Heilsgütern gewinnt. Der Gnadenſtand des Einzelnen in der Kirche iſt durch die Taufe als das Sacrament der Sündenvergebung geſichert, um deren Verleihung auch an die Kinder ſich das Intereſſe Auguſtin's drehte, indem er die Behauptung der angeerbten Sünde und Schuld den

---

1) Medit. I, 4. 5. Quibus vestimentorum insignibus (1 Cor. 1, 30) te magis ornaret, quam ut te splendidam redderet amictu sapientiae, ornamento iustitiae, satisfactionis decore? Et quid dicam, quia se tibi Christus vestimentum fecit, cum se tantum univerit, ut in unitate ecclesiae, de carne sua te esse voluerit?

2) In cantica sermo 68, 4. Non propter animam unam sed propter multas in unam ecclesiam colligendas, in unicam adstringendas sponsam deus tam multa et fecit et pertulit, cum operatus est salutem in medio terrae. — Sermo 71, 11. Peccatores recipit ad poenitentiam in corpore suo, quod est ecclesia, pro quibus sibi incorporandis se ipsum fecit peccatum, qui peccatum non fecit, ut destrueretur corpus peccati, cui aliquando complantati fuere peccantes, essentque in ipso iustificati gratis.

3) Summa p. III. qu. 49. art. 1. Passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemtionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis . . . Tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.

Pelagianern entgegenſetzte. Die Gnade alſo iſt ſeit Auguſtin ſolidariſch verknüpft mit der Bedeutung der Kirche als Gemeinſchaft der in der Gnade gegründeten Menſchen, deren ſpecifiſches Organ für ihre Ausdehnung die Taufe iſt. Die Gnade aber ruft die Freiheit auf, um in dem Zuſammenwirken beider die iustificatio der einzelnen Kirchengenoſſen zu begründen. Darunter verſtehen Auguſtin und alle mittelaltrigen Theologen, dem lateiniſchen Wortlaute gemäß, die active Gerechtigkeit, die Fähigkeit zu guten Werken, welche in demjenigen möglich gemacht wird, welcher bisher Sünder war.

In einfacher und elementarer Weiſe iſt dieſe Lehre zunächſt von Anſelm entwickelt worden in dem dritten Abſchnitt ſeines Tractates de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae dei cum libero arbitrio. Den Anlaß zu der geſuchten Entſcheidung des letzten Punktes findet Anſelm in den verſchiedenen Gruppen von Schriftausſprüchen, welche den Heilsſtand durchaus von dem freien Willen oder durchaus von der Gnade abhängig machen. Freier Wille iſt nun das, ohne welches man nicht die Seligkeit verdient, Gnade das, ohne welches man nicht ſelig wird. Die aber, welche erwachſen ſind, werden ferner ſelig durch die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit iſt die Richtigkeit des Wollens, welche wegen ihrer ſelbſt bewahrt wird. Kann alſo gezeigt werden, daß dieſe nur durch die Gnade gewonnen und bewahrt werden kann, ſo iſt die Uebereinſtimmung von Freiheit und Gnade erwieſen. In der Formel der Gerechtigkeit iſt ausgedrückt, daß die Richtigkeit des Wollens ſowohl im Object als im Subject des Wollens ſteht. Nun aber kann Niemand ſein Wollen auf die Richtigkeit des Willens richten, wenn er ſie nicht ſchon hat. Woher hat man ſie alſo? Von ſich ſelbſt nur durch Wollen oder Nichtwollen. Der erſte Fall fällt unter die Regel, der zweite iſt undenkbar. Von einer andern Creatur kann man die Richtigkeit des Wollens auch nicht haben, wenn dieſelbe die Seligkeit nach ſich zieht; denn keine Creatur kann etwas zur Seligkeit Nothwendiges darbieten. Alſo hat man die Richtigkeit des Wollens oder die Gerechtigkeit durch die Gnade, aber ſo daß dieſe die Willensfreiheit unterſtützt, und wiederum von derſelben bewahrt wird. Die Gnade richtet ſich nicht nach vorausgegangenen Verdienſten; ſie iſt vielmehr auch der Grund, wenn der freie Wille in der Feſthaltung der Gnade entweder Vermehrung derſelben oder

einen Lohn verdient. Im Grunde aber ist auch die Bewahrung der Gerechtigkeit durch den freien Willen Wirkung der Gnade, nach der obigen Regel, daß niemand die Gerechtigkeit wollen kann, er hätte sie denn und zwar durch die Gnade.

Die parallele Schrift Bernhard's de gratia et libero arbitrio hat ihren Anlaß daran, daß Jemand von seiner Lehrweise den Eindruck hatte, er hebe durch die Betonung der Gnade die Möglichkeit der Verdienste auf. Der Gegner hatte seine Ansicht so ausgedrückt: Da gloriam deo, qui gratis te praevenit, excitavit, initiavit, et vive digne de cetero, quo te probes perceptis beneficiis non ingratum et percipiendis idoneum. Die Erörterung, welche Bernhard hieran knüpft, weicht von dieser Regel eigentlich nicht ab. Auch nach seiner Ueberzeugung ist es der freie Wille, welcher durch die Gnade gerettet wird. Tolle liberum arbitrium, et non erit, quod salvetur: tolle gratiam, non erit, unde salvetur. Indem also der freie Wille für die Gnade zugänglich ist, vollzieht sich die Gerechtmachung in der activen Zustimmung des Willens zur Gnade: Ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est, dum salvatur. Consentire enim salvari est. Ist nun die Gnade nothwendig, damit der freie Wille des Menschen gut sei, so folgt aus der Freiheit des guten Willens, daß dessen Acte Verdienste sind, wegen deren die guten Menschen beseligt werden. Wegen ihrer Herkunft aus der Gnade sind freilich auch die Verdienste Geschenke Gottes, wie übereinstimmend Anselm ausgesprochen hatte, daß das Ganze der Gnade Gottes anzurechnen ist. Indessen sie heißen eben Verdienste, und verdienen die Seligkeit, wenn auf die Mitwirkung des freien Willens zu der Gnade geachtet wird. Und zwar entspringt die Geltung von Verdienst und Lohn einer vorweltlichen ewigen Verfügung Gottes.

Die Lehre des Thomas von der Iustificatio ist am Schluß des ersten Untertheils des zweiten Theils der Summa theologica nicht blos durch die Darstellung des Begriffs der Gnade, sondern von Anfang an durch die Bestimmung des Freiheitsbegriffs vorbereitet. Die Thätigkeiten, heißt es, welche dem Menschen als solchem eigenthümlich sind und ihn von den übrigen Geschöpfen unterscheiden, haben ihr Merkmal darin, daß sie durch die Ueberlegung eines Zwecks verursacht sind. Hierdurch ist es bedingt, daß der Mensch der Herr seiner Thätigkeiten, daß er in ihnen frei ist.

Liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis. — Quae rationem habent, se ipsa movent ad finem, cum cognoscant rationem finis. Die Ueberlegung eines Zweckes hat den Sinn, daß der Menſch ſich nach dem Zweck und dem Guten als etwas Allgemeinem, oder daß er ſich nach dem Gedanken eines letzten Zweckes richtet, auch wenn er zunächſt einen beſondern Zweck verfolgt, auch wenn er ſich in dem Werthe eines Zweckes oder eines vorgeſtellten Gutes täuſcht. Die unvernünftigen Geſchöpfe hingegen werden nur auf beſondere Zwecke als ſolche in Bewegung geſetzt, freilich unter der Leitung und Obhut der göttlichen Vernunft, welche dabei das allgemeine Gute erſtrebt (qu. 1. art. 1. 2. 7). Nun fällt aber auch die Selbſtbewegung der Menſchen nach dem letzten Zwecke, der Vollkommenheit des eigenen Weſens, nicht aus der Leitung durch Gott heraus, ſondern fordert vielmehr ihre Begründung durch Gott. Denn der Menſch erreicht ſeine höchſte und vollkommene Selbſtbefriedigung, die Seligkeit, in dem Schauen des Weſens Gottes (qu. 3. art. 8). Da aber dieſes den Bereich der Schöpfung überbietet, ſo kann es nur von Gott verliehen werden (qu. 5. art. 6). Indeſſen da der letzte Zweck des Menſchen zugleich ſeine Selbſtthätigkeit fordert, ſo erreichen die Menſchen ihre Seligkeit unter jener Vorausſetzung doch nur durch eine Vielheit von eigenen Leiſtungen, welche Verdienſte genannt werden (art. 7). Allerdings haftet das Attribut der Selbſtbewegung für den Menſchen an dem Merkmal der Bewegung nach dem erkannten Zwecke. Dies bedeutet aber nicht, daß die Erkenntniß der zureichende Grund des Willens iſt; vielmehr bewegt die Erkenntniß den Willen nur in Hinſicht der beſondern Bethätigung, hingegen bewegt der Wille alle Fähigkeiten, alſo auch die Erkenntniß, zu ihrer Bethätigung im Allgemeinen. Wechſelt nun aber der creatürliche Wille ſelbſt zwiſchen ruhender Fähigkeit und Bethätigung, ſo ſetzt die letztere im Allgemeinen voraus, daß der menſchliche Wille ebenſo von Außen bewegt werde, wie die mechaniſche Natur. Wie nun aber keine Bewegung in dem letztern Gebiete erregt werden kann, wenn nicht die äußere Urſache in irgend einem Zuſammenhange mit der allgemeinen Urſache der geſammten Natur ſtände, ſo kann auch die Bewegung des Willens von keiner äußern Urſache herrühren, welche nicht die Urſache des Willens überhaupt wäre. Dies iſt alſo Gott, einmal als der Schöpfer, als die allgemeine wirkende Uuſache, dann aber auch als die höchſte Zweck-

urſache, als das allgemeine Gute, welches den Willen in ſeiner eigenthümlichen Art in Bewegung ſetzt (qu. 9. art. 1. 6), ſofern derſelbe nothwendig nach dem höchſten Gute ſtrebt (qu. 10. art. 1) und nur in Hinſicht der beſonderen Güter, die er als ſolche vorſtellt, eine Freiheit der Wahl beſitzt (qu. 13. art. 2). Unter dieſen allgemeinen Vorausſetzungen über das Verhältniß zwiſchen Gott und dem freien Willen tritt diejenige Wirkſamkeit Gottes auf den Menſchen, welche zum Zwecke der Verleihung der Seligkeit als nothwendig geſetzt iſt, als die dritte Art im Begriffe der Gnade in Geltung.

Wie nun jenes Ziel, die Seligkeit in der Anſchauung des Weſens Gottes, über den Umfang der dem Menſchen weſentlichen Beſtimmung und Ausrüſtung hinausgerückt iſt, ſo behauptet Thomas naturgemäß die Nothwendigkeit der Gnade für die Menſchen, auch abgeſehen von der Sünde. Die Vernunft reicht nur zur Erkenntniß derjenigen intelligibelen Weſen aus, zu deren Kenntniß man durch die ſinnliche Anſchauung gelangt. Höher hinauf führt die menſchliche Vernunft nur, wenn ſie durch das Licht der Gnade ergänzt wird, als durch etwas, das dem menſchlichen Weſen hinzugefügt iſt (qu. 109. art. 1). Ebenſo war auch der Menſch vor dem Falle aus ſich nur befähigt zur Vollbringung des ſeiner Natur entſprechenden Guten, in der Form der virtus acquisita; hingegen zu dem höhern Guten, in der Form der virtus infusa, deren Grund die Liebe iſt[1]), bedurfte auch er der Gnade als des donum superadditum. Um ſo mehr bedarf deſſen die ſündige Menſchheit, welche erſt die Heilung und dann die Bewegung zu der übernatürlichen Tugend, welche verdienſtlich iſt, von der Gnade Gottes erwartet (art. 2). Demgemäß kann der Menſch ohne die Unterſtützung der gratia gratuita weder das ewige Leben verdienen, noch ſich von der Sünde abwenden, noch kann er aus ſich ſelbſt

1) Dieſe Diſtinction wird erläutert, wenn auch nicht verſtändlicher für uns gemacht durch art. 4. Hier heißt es: Implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in illo statu non peccare. Alio modo . . . etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant, et sic ne in statu naturae integrae quidem potest homo absque gratia implere legis mandata. — Als ob die Erfüllung des Sittengeſetzes nicht nothwendig an dem Motive der Liebe hinge!

ſich zum Empfange der Gnade vorbereiten (art. 5. 6. 7). Die Gnade iſt nun in erſter Linie die beſondere Liebe Gottes, durch welche er den Menſchen über die Bedingtheit ſeines Weſens zur Theilnahme an dem göttlich Guten zieht, der permanente, ewige Act der Prädeſtination, welcher ſich nicht nach der Rückſicht auf Verdienſte richtet. Gnade wird aber auch das durch dieſen Act im Menſchen gewirkte genannt, das übernatürliche Geſchenk, welches der Seele eingegoſſen und in ihr ein Habitus oder eine Qualität wird. Denn wie die Einwirkung Gottes auf die Creaturen überhaupt nicht atomiſtiſch iſt, ſondern wie deren Bewegung von Gott her durch ſtehende Formen und beſtimmte Eigenſchaften vermittelt iſt, ſo verleiht er auch den Menſchen zur Erreichung des übernatürlichen Guten gewiſſe Formen und Eigenſchaften, denen gemäß dieſelben „ſanft und pünktlich" zu jenem Ziele hin in Bewegung geſetzt werden. In dieſem Sinne iſt das Geſchenk der Gnade eine Qualität des Menſchen (qu. 110. art. 1. 2). Eine andere Diſtinction iſt die der gratia operans et cooperans; dieſelbe findet ihre Anwendung auf die beiden Glieder der vorhergehenden Diſtinction. Sofern nämlich die Gnade als Act der Liebe Gottes oder als dasjenige vorgeſtellt wird, was den Willen zu dem beſtimmten Ziele bewegt, und ſofern die Gnade im Sinne des menſchlichen Habitus als die Kraft der Heilung und Gerechtmachung vorgeſtellt wird, iſt die Gnade in beiden Bedeutungen operans. Sofern aber die durch den Gnadenact Gottes bewegte Seele in einer beſtimmten Handlung zugleich als ſich ſelbſt bewegend vorgeſtellt, und ſofern der Habitus als Grund eines verdienſtlichen Werkes geſetzt wird, welches aus dem freien Willen hervorgeht, iſt die Gnade in beiden Fällen cooperans. Denn im Gebiete des Willens ſind der innere und der äußere Act zu unterſcheiden. Im innern Act verhält ſich der Wille paſſiv, ſofern er von Gott bewegt wird, namentlich wenn der früher böſe Wille anfängt das Gute zu wollen; im äußern Acte aber beherrſcht der freie Wille die Mittel zu ſeiner Durchführung, und wenn auch Gott in dieſem Fall die Willenskraft erhält und die äußeren Bedingungen ihrer Bethätigung ordnet, ſo iſt doch ſeine Gnade dabei nur cooperans (qu. 111. art. 2). Die Ausſicht auf eine gewiſſe Coordination des menſchlichen Willens mit der göttlichen Gnade, welche durch dieſe Diſtinction eröffnet iſt, bewährt ſich freilich nur in beſchränktem Maße. Thomas iſt darauf bedacht, die Ueberordnung des Ge-

dankens der gratia operans in möglichſt weitgreifender Weiſe feſtzuſtellen. Nach dem Grundſatze nämlich, daß keine Form wirkſam werden kann in einem nicht entſprechend vorbereiteten Stoffe, könnte es ſcheinen, als ob der Menſch zur Aufnahme der gratia habitualis ſich ſelbſt disponiren müſſe. Allein der Act des freien Willens, durch welchen man das Gnadengeſchenk ſich aneignet, nämlich der Glaube, in welchem man ſich zu Gott bekehrt, kann ſelbſt nur auf eine Bewegung durch Gott zurückgeführt werden (qu. 112 art. 2. qu. 113. art. 4).

Die habituelle Gnade, welche durch den göttlichen Gnadenact im Menſchen geſetzt wird, iſt nun die iustificatio, als die richtige Ordnung der Geiſteskräfte unter der göttlichen Vernunft, oder die Liebe. In demjenigen, welcher bisher Sünder war, findet dieſer Vorgang durch die Vergebung der Sünden ſtatt. Sofern aber eine Bewegung beſſer nach dem Ziel als nach dem Ausgangspunkte bezeichnet wird, heißt dieſe Veränderung des Sünders beſſer iustificatio als remissio peccatorum. Denn die letztere wird auch nicht vollzogen, ohne daß zugleich die Gnade eingegoſſen, alſo mit der ideellen Veränderung der Stellung des Menſchen zum göttlichen Urtheil zugleich auch eine reelle Veränderung ſeiner Eigenſchaften hervorgebracht wird (qu. 113. art. 1). Dieſes Zuſammenſein der gratia habitualis mit der Vergebung der Sünden beweiſt Thomas im folgenden Artikel als nothwendige Folge aus den Beziehungen der Liebe Gottes zu dem Menſchen. Die Vergebung der Sünden iſt die Befriedigung Gottes mit uns; dieſelbe beſteht in der Liebe Gottes zu uns. Als der Effect der göttlichen Liebe in uns war aber (qu. 110. art. 1) die gratia habitualis erkannt. Ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae (qu. 113. art. 2). Man muß von unſerm Standpunkte aus durchaus anerkennen, daß im concreten Falle keine Sündenvergebung gedacht werden kann abgeſehen von der Wiedergeburt. Allein, ſo wie Thomas die Erklärung des Begriffs der iustificatio begonnen hat, käme es auf den Beweis des Satzes im erſten Artikel dieſer Quäſtion an, daß die transmutatio a statu iniustitiae per remissionem peccatorum erfolge. Hinter dieſer Gedankenverbindung bleibt aber das Ergebniß zurück, daß eben nur beides auf Grund der Geltung der Liebe Gottes zuſammen daſein müſſe. Anſtatt nun jenen Mangel des wiſſenſchaftlichen Verfahrens aufzuheben, bietet die folgende

Entwickelung vielmehr eine Abbiegung von dem urſprünglich aufgefaßten Probleme ſelbſt dar. Zunächſt nämlich werden die Umſtände der iustificatio beſchrieben, ohne daß die Sündenvergebung als das ſpecifiſche Mittel überhaupt in Betracht kommt. Die Gerechtmachung des Sünders erfolgt ſo, daß Gott den Menſchen zur Gerechtigkeit bewegt. Gott bewegt nun Alles nach ſeiner eigenthümlichen Art. Der Menſch aber iſt freien Willens. Alſo gießt Gott das Geſchenk der rechtfertigenden Gnade ſo ein, daß er zugleich den freien Willen zur Aufnahme dieſes Geſchenks in Bewegung ſetzt (art. 3). Und indem der Menſch durch die von Gott hervorgerufene Bewegung ſeines freien Willens gerecht gemacht wird, entfernt er ſich von der Sünde durch Abſcheu und nähert ſich der Gerechtigkeit durch Begehren (art. 5). Deshalb gehören zur Gerechtmachung vier Punkte, die Eingießung der Gnade, die Bewegung des freien Willens auf Gott durch die Erweckung des Glaubens, die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, die Vergebung der Schuld als Vollendung der Gerechtmachung (art. 6. 8). So gewinnen die Momente des Begriffs am Schluß dieſer Erörterung die umgekehrte Stellung, als in welcher ſie urſprünglich vorgetragen worden waren. Uebrigens aber bewährt ſich die principielle Stellung des Begriffs der Gnade in der folgenden Lehre vom Verdienſt durch die unumwundene Erklärung des Thomas: si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni, omne meritum repugnat gratiae (qu. 114. art. 5). Wenn nun trotzdem die Lehre vom Verdienſte (S. 71) dahin geht, daß unter der Bedingung göttlicher Anordnung, unter Vorausſetzung der von Gott verliehenen gratia habitualis die Acte des freien Willens und der Liebe gerechter Weiſe durch Lohn vergolten werden (art. 1), und daß demgemäß der Gerechtgemachte die Mehrung ſeiner Liebe und ſchließlich das ewige Leben verdienen kann (art. 8), — ſo iſt dies Alles nur möglich, indem das Gebiet des Lebens im Gnadenſtande, welches eigentlich nur unter dem Principe der gratia operans richtig beurtheilt wird, unter den laxen Begriff der gratia cooperans geſtellt wird. Darin liegt aber eine charakteriſtiſche Verſchiebung der Verhältniſſe des Begriffs der Gnade. Als das unbedingte Princip der iustificatio, als die den freien Willen auf das höchſte Gut bewegende Kraft, iſt ſie in der bezeichneten Syntheſe die Form und der Wille der Stoff. Als Habitus und Qualität im Menſchen

aber, als die eingegossene Liebe, ist die Gnade, wie schon dieses Prädicat „eingegossen“ andeutet, als Stoff vorgestellt, und der durch die Justification in Bewegung gesetzte, aber zugleich seinem Wesen nach sich selbst bewegende Wille als die Form. Man wird ja nicht umhin können, die Sache abwechselnd unter beiden Gesichtspunkten zu betrachten, religiös und ethisch; allein es kommt darauf an, wie großen Spielraum die letztere Betrachtungsweise gegen die erstere gewinnt, und ob die nothwendige Zurückführung der letztern auf die erstere durch bestimmte Begriffe gesichert ist.

Hierfür hat nun Thomas nicht Sorge getragen. Nachdem er die besondere Lehre von der Gnade dadurch vorbereitet hatte, daß er den Willen überhaupt in Abhängigkeit von der Bewegung durch Gott stellte, sollte man erwarten, daß an der Bewegung des Willens durch die Gnade noch besondere Merkmale nachgewiesen würden. Die allgemeine Unterordnung des menschlichen Willens unter Gott war in doppelter Form anerkannt worden, in der Form der wirkenden Ursache und in der der Zweckursache, des allgemeinen Guten (S. 90). Die Beziehung der Gnade auf den Willen wird nun von Thomas nicht in einer Form bestimmt, welche dem letztern, höhern Gesichtspunkte entspräche, sondern lediglich in der Form der wirkenden Ursache. Unter diesem Begriffe aber kommt die Freiheit des Willens nicht zu ihrem Rechte. Soll diese aufrecht erhalten werden, so muß durch die Distinction der gratia cooperans von operans dasjenige, was zuerst als einzige wirkende Ursache gesetzt war, in die conditio sine qua non abgeschwächt werden, und es fehlt dabei jedes theoretische Maß für die abwechselnde Betonung des einen oder andern Gedankens. Traten nun praktische Motive ein, um dem Gesichtspunkt der gratia cooperans und des menschlichen Verdienstes den Nachdruck zu verleihen, so waren die augustinischen Prämissen, welchen die mittelaltrige Theologie im Allgemeinen treu blieb, nicht stark genug, den in entgegengesetzter Richtung entwickelten Folgerungen, welche schon derselbe Augustin formulirt hat, praktisch entgegenzuwirken. Das zweite Bedenken, welches gegen die Lehre des Thomas erhoben werden muß, ist dies, daß er die Lehre von der iustificatio außer allem Zusammenhang mit der Lehre von Christi Genugthuung und Verdienst aufgestellt, und deshalb die Richtpunkte unbenutzt gelassen hat, welche gerade seine Fassung jener Begriffe für den der Justification darbot. Aeußer-

lich ist dieser Mangel dadurch veranlaßt, daß Thomas auch in der vorgeblich systematischen Gestaltung der Summa theologica die Anlage der Sentenzen des Lombarden nicht verlassen, und deshalb die Lehre von der Justification vor der von dem Werke Christi dargestellt hat. Aber wozu dient denn diese Lehre, wenn der Gedanke der Begnadigung und Gerechtmachung des Einzelnen in vollkommener Gleichgiltigkeit dagegen verläuft, daß Christus der Mittler der Gnade, vor Allem der Gnade als Sündenvergebung und zwar in der Form ist, daß er als Haupt der Gemeinde für sie genuggethan und Verdienst erworben hat? Das sind Bedingungen, durch welche die kahle Vorstellung von der Gnade als bloßer wirkender Ursache ergänzt und berichtigt werden mußte, durch deren Beachtung die principielle Bedeutung der Sündenvergebung vor der effectiven Gerechtmachung wäre aufrecht erhalten worden.

15. Duns Scotus erörtert die Begriffe der Justification und des daraus fließenden Verdienstes zum Zwecke der Widerlegung der Ansicht, welche von dem Lombarden in der Lehre vom heiligen Geiste ausgesprochen zu sein schien, daß derselbe im Menschen der unmittelbare Grund der verdienstlichen Willensbewegung sei[1]). Dagegen hält er die allgemein mittelaltrige Ansicht, die er dann auch als die Meinung des Lombarden nachweist, aufrecht, daß die Liebe im Menschen, aus welcher die verdienstlichen Handlungen hervorgehen, ein von Gott gewirkter Habitus sei. Indem er durch die Annahme dieser gratia habitualis oder der iustitia infusa die Geltung jener Erklärung des Lombarden bestreitet, beweist er sie und bestimmt ihren Begriff in folgender Weise (In sent. Quaestiones L. I. dist. 17. qu. 3). Da die Ungerechtigkeit wesentlich eine Verneinung ist, so kann sie nur durch den entgegengesetzten Habitus aufgehoben werden. Also empfängt derjenige, der aus einem Ungerechten zum Gerechten gemacht wird, den jener Verneinung entgegengesetzten Habitus. Ferner nimmt Gott zum ewigen Leben nicht den Sünder an, sondern den Gerechten. Zum ewigen Leben annehmen drückt aus, daß Gott einen dieses Lohns würdig

1) Sent. L. I. dist. 17. B. Spiritus sanctus amor est patris et filii, quo se invicem amant et nos. Ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus deum et proximum.

findet nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, welchen er früher dessen nicht würdig fand. Dieser Wechsel kann nun nicht in dem göttlichen Willen begründet sein, weil derselbe unveränderlich ist, er kann sich nur auf eine Veränderung auf Seiten des Menschen stützen. Es ist also auf die ewige Vorherbestimmung Gottes zurückzuführen, welche Duns wie Bernhard auch für die Geltung des Verdienstes als wirkenden Grund voraussetzt, daß die Justification als etwas wesentlich Neues, als eine reale Veränderung in den Menschen eintritt, und zwar nicht in der subjectiven Gestalt von Glaube und Hoffnung, da diese auch bei dem Verluste der Justification fortwirken, sondern als die Liebe zu Gott und zum Nächsten. — Zweitens folgt die Widerlegung der Erklärung des Lombarden aus dem Begriffe des Verdienstes. Indem die verdienstliche Handlung dem Willen angehört, so folgt, daß dasjenige, wodurch man verdienstlich handelt, das Wesen des Verdienstes ist. Dies kann aber nicht die bloße menschliche Natur sein, weil man mit dieser Behauptung auf den Irrthum des Pelagius käme; also wird etwas Uebernatürliches erfordert, und zwar die Liebe, nicht Glaube oder Hoffnung, welche auch im Sünder fortbestehen. Dieser Habitus begründet nun das Verdienst, nach der bekannten Ansicht des Duns (S. 75) als der Grund, warum Gott nach seiner Billigkeit die entsprechende Handlung acceptirt, als Anlaß für die Belohnung des ewigen Lebens vor sich gelten läßt. Als Habitus nämlich macht die Gnade den Willen zu bestimmten Handlungen geneigt.

Obgleich also Duns die Synthese von Gnade und menschlichem Willen nicht unter den Gesichtspunkt der gratia operans stellt, auf deren Begriff er an der bestimmten Stelle in den Sentenzen (Lib. II. dist. 26) gar nicht eingeht, so kann er sich doch dem Gedanken derselben nicht entziehen, indem er die gratia habitualis als die forma operationis meritoriae anerkennt. Allein diese Betrachtungsweise taucht nur vorübergehend auf. Seine Absicht ist vielmehr darauf gerichtet, daß in der gemeinsamen Wirkung von actus und habitus jener Begriff als der übergeordnete erkannt werde. Zu diesem Zwecke hat er den obigen Bestimmungen der dritten Quäſtion über Justification und Verdienst die zweite Quäſtion vorausgeschickt: utrum habitus sit principium activum circa actum, und die dritte Quäſtion richtet sich im Besondern darauf: an habitus moralis, in quantum virtus, sit principium activum

respectu bonitatis in actu. Er hat sich gegen Beides verneinend entschieden. Gegen Heinrich von Gent, der die erste Frage bejaht, bemerkt er, daß wenn der Wille durch den Habitus wirkt, er keine andere Bedeutung habe als das Holz, welches durch die ihm zufällig inhärirende Hitze wärmt; damit aber wäre der Begriff des Willens aufgehoben. Ferner würde der Habitus in der Form der Naturkraft auf den Willen wirken; also würde dessen Handlung nicht frei sein. Und wenn einmal die Liebe im Menschen gesetzt ist, so wäre es dem Menschen nicht mehr möglich zu sündigen; diese Annahme aber wäre unpassend. Ebenso wenig können mit Thomas Wille und Habitus als Partialursachen der Wirkung gelten. Denn sie sind ungleichartig; eine muß also der andern übergeordnet sein. Nun scheint der Habitus die oberste Ursache zu sein, sofern er die Willenskraft zum Wirken bestimmt und geneigt macht. Allein der Wille benutzt den Habitus, und nicht umgekehrt; denn der Habitus würde Kraft sein, wenn er die oberste Ursache wäre. Hingegen behauptet nun Duns, daß diese Stellung der Willenskraft zukomme, da dieselbe nicht unbedingt des Habitus bedarf, um zu handeln; nur wirke der Wille ohne denselben weniger vollkommen als mit ihm. Die vier Merkmale des Habitus, daß man durch denselben leicht, freudig, genau und schnell handelt, werden dabei aufrecht erhalten durch die bloße Geneigtheit, die der Habitus der Willenskraft als Fähigkeit zum Handeln verleiht. Insbesondere vergleicht er den moralischen Habitus mit der Schwere, welche als Attribut des Körpers nicht der zureichende Grund seiner Bewegung ist, obgleich in ihr die Geneigtheit des Körpers zur Richtung nach Unten ausgedrückt ist. Muß also die bewegende Kraft anderswoher kommen, so ergiebt sich weiterhin, daß die habituelle Güte die Handlung nur gut macht, wenn mit ihr der Habitus der Weisheit oder der Act des richtigen sittlichen Urtheils verbunden ist. Aber auch in jenem Falle kommt es auf den Act an; denn die habituelle Weisheit verleiht der Handlung ihre Richtigkeit nur durch einen besondern Act der Weisheit.

Nach diesen Maßstäben entscheidet sich nun Duns dafür, daß im Verhältniß der gratia habitualis zum Willen als der potentia operans nicht jene (wie er vorher zugegeben hatte) die erste Ursache eines Verdienstes sei, weil eben die Kraft den Habitus benutzt, und nicht umgekehrt, ferner weil sonst die Gnade als

Naturkraft wirken würde, und der Wille nicht frei wäre. Und obgleich ihn der Begriff des Verdienstes nöthigt, dieser Erklärung ein gewisses Gegengewicht hinzuzufügen, so weiß er doch sein praktisches Interesse an der Willensfreiheit gegen jene Beschränkung aufrecht zu erhalten. Das Verdienst nämlich wurzelt ja nicht in einer natürlichen Beschaffenheit des Menschen, da es erst durch die göttliche Acceptation etwas ist; es ist also vollständig nur begründet in der Verknüpfung der Belohnung mit einem menschlichen Act durch den göttlichen Willen. „Freilich ist das Verdienst in meiner Macht unter den allgemeinen Bedingungen, daß ich den Gebrauch des freien Willens und die Gnade habe. Aber die Vollendung im Begriffe des Verdienstes ist nicht in meiner Macht, wenn nicht durch göttliche Einrichtung. Die Hauptsache im Verdienst also ist von Gott, wenn dies auch nicht heißt, daß Gott selbst verdient. Denn Verdienst ist ein Act der freien Willenskraft, durch die Neigung aus der Gnade hervorgerufen, wohlgefällig für Gott als Gegenstand der Belohnung durch die Seligkeit; ein solcher Act aber ist für Gott nicht möglich. Also die Hauptsache im Verdienst ist von Gott, wenn die Hauptsache den Sinn der obersten Ergänzung hat. Wenn aber die Hauptsache die erste oder vollkommenere Wirklichkeit bedeutet, so ist jene Behauptung zu verneinen, denn der Act ist etwas Unbedingtes und seinem Wesen nach vor der passiven Acceptation und etwas Realeres als sie“ [1]).

Für den Begriff des Duns von der Justification ist noch folgende Abweichung von Thomas bemerkenswerth. Während dieser die Sündenvergebung zuerst als das Mittel der Gerechtmachung, dann aber als deren Folge bezeichnet (S. 94), so setzt Duns dieselbe als die indifferente Voraussetzung der effectiven Begnadigung (I, 17, 3. § 19). An einem spätern Orte (IV. dist. 16. qu. 2. § 6. 7) erörtert er dies in folgender Weise. Die Aufhebung der Schuld und die Verleihung der Gnade sind nicht Eine reale Veränderung; denn jene ist überhaupt keine reale Veränderung. Sie wären

---

1) Lib. I. dist. 17. qu. 3. § 25. Saltem principalius in merito est a deo. Respondeo: si principalius dicatur ultimum completivum, concedatur; si vero dicatur prima realitas sive perfectior realitas, negetur, quia actus est absolutum quid et prius natura ista acceptatione divina, et magis ens ea.

nämlich jene Einheit, wenn die wirkliche Sünde eine wesentliche Verderbniß der Natur, oder die Verneinung von etwas eigenthümlich Positivem am Menschen wäre. Dann würde die Beseitigung der Schuld die Herstellung jener Wirklichkeit sein, welche durch die Schuld aufgehoben war. Aber die Sünde hebt nicht etwas Gutes auf, welches da ist, sondern nur etwas, was da sein sollte; also ist auch die Verpflichtung zur Strafe für die Schuld nichts wirkliches in der Seele nach der vergangenen Handlung, sondern eine ideelle Relation (relatio rationis) in dem Object, so wie es gewollt ist (wie es sein sollte). Daher ist auch die Entlassung von jener Verpflichtung keine wirkliche Veränderung. Zur Bestätigung dieser Gedankenreihe dient die Erklärung des Duns, welche aus seinem Begriffe von der ursprünglich schrankenlosen Macht Gottes entspringt, daß Gott gemäß ihrer die Sünden vergeben könnte, ohne die habituelle Gnade zu verleihen (I, 17, 3 § 29. IV, 1, 6. §. 7. 9). Dadurch aber wäre nichts Positives erreicht. Denn wer durch Erlaß einer Beleidigung nicht mehr Feind ist, ist dadurch noch nicht Freund, sondern nur gleichgiltig. Und wer durch Vergebung der Schuld mit Gott versöhnt ist, ist ihm darum noch nicht angenehm im Sinne des besondern Gnadenstandes; wie es mit dem Menschen im Naturzustande der Fall war. Indessen dient diese Betrachtung eben nur dazu, die Verschiedenartigkeit der blos negativen ideellen Aufhebung der Schuld und der positiven realen Veränderung des Menschen in der Gnade anschaulich zu machen. Nach der geordneten Macht Gottes, wie sie den Gesetzen folgt, die durch seine Weisheit und seinen Willen festgesetzt sind, wie sie aus der heiligen Schrift und den Aussprüchen der Heiligen erkannt wird, kann Gott keinen von der Schuld befreien, dem er nicht die effective Gnade verleiht.

Obgleich diese Lehre in keine directe Verbindung mit der von dem Verdienste Christi gesetzt ist, so ist unverkennbar, in wie genauem Einklange mit derselben sie steht. Denn während der Begriff der Genugthuung auf den negativen Begriff der Sündenvergebung als auf die Hauptsache berechnet ist, so fordert der Gedanke des Verdienstes Christi, den Duns ausschließlich vertritt, in dem ergänzenden Begriffe der Belohnung einen positiven Werth. Sofern nun diese von Christus verdiente Belohnung, den Umständen gemäß, auf die Erwählten übertragen wird, für welche Christus verdient hat, so ist es im Zusammenhang der Auffassung

des Duns unumgänglich, die Begnadigung der Einzelnen als die positive reale Befähigung zum ewigen Leben, insbesondere zu den dazu gehörenden Verdiensten zu denken (S. 96). Die Vergebung der Sünden gilt jedoch dabei als untergeordnete Voraussetzung, sofern diejenigen, an welchen das Verdienst Christi zur positiven Wirkung kommt, vorher aus der Verschuldung gegen Gott zu entlassen waren. Wie in allen bisher erörterten Fällen steht Duns auch in diesem Lehrpunkte im Gegensatze zu Thomas und übertrifft ihn zugleich durch die Folgerichtigkeit der Gedankenbildung. Denn in der Consequenz der Lehre des Thomas von der Genugthuung und dem Verdienste Christi lag freilich das Thema desselben, daß die reelle Justification durch das Mittel der Sündenvergebung zu erklären sei (S. 93); allein dies Problem hat eben Thomas nicht gelöst, und deshalb die Sündenvergebung hinter die Justification zurückgestellt. Zugleich will ich darauf hinweisen, daß das katholische Interesse an dem realen Begriff der Justification durch Duns theoretisch viel sicherer gestellt ist, als durch Thomas. Denn dessen Unterscheidung zwischen Genugthuung und Verdienst Christi, so daß jener Begriff als der übergeordnete gilt, ist darauf angelegt, daß in der Anwendung auf die Einzelnen die Freisprechung von den Sünden die reale Veränderung derselben zum Gnadenstande, oder ihre active Befähigung zum ewigen Leben beherrsche.

In der Beurtheilung des menschlichen Verdienstes, zu welchem der Justificirte befähigt erscheint gemäß der allgemeinen Anordnung Gottes und der Verleihung der gratia habitualis, durch welches er aber seinen Gnadenstand auch zu vermehren im Stande ist, verräth Duns einen höhern Grad des praktischen Interesses an der Selbstthätigkeit des Menschen, als Thomas. Theoretisch vermag er sich ja nicht dem Zugeständniß zu entziehen, daß der übernatürliche Habitus der Liebe das Verdienst begründe (S. 97). Aber wie er sich nicht des Begriffs der gratia operans bedient, welche als Prämisse des Thomas eigentlich jeden Begriff von Verdienst ausschließt, so fällt für Duns das Hauptgewicht auch theoretisch auf die Betrachtung der Gnade als des Stoffs und des freien Willens als der Form des Verdienstes. Und welche Praxis steht in Aussicht, wo das Selbstgefühl des nach Verdienst Strebenden sich danach richtet, daß der handelnde Wille immer etwas Unbedingtes und etwas Realeres ist als die Acceptation,

welche als der entsprechende göttliche Act auch nur das Uebergewicht des Willens über den Habitus anerkennt! In diesem Satze des Duns ist derjenige Anspruch an Werkgerechtigkeit erhoben, gegen dessen Herrschaft im Leben die Reformatoren den Kampf eröffneten, und zwar nur im Interesse der von den Theologen des Mittelalters selbst behaupteten Prämissen der göttlichen Gnade.

Jener Impuls des Duns Scotus ist nun auch theoretisch wirksam geworden in der an ihn sich anlehnenden Schule der Nominalisten. Was im 14. Jahrhundert Wilhelm von Occam begründet, nach ihm Gabriel Biel[1]) in vollständigem Zusammenhange dargestellt hat, resumirt sich in folgenden Sätzen. Da der Begriff des Verdienstes wesentlich in der freien und willkürlichen Acceptation eines guten Werkes durch Gott beruht, so würde nach der absoluten Vollmacht Gottes kein übernatürlicher Habitus der Liebe, kein Gnadengeschenk, keine forma inhaerens zum Verdienste nothwendig sein. Indessen nach dem von Gott geordneten Gesetze kann Niemand ihm angenehm sein zur Verleihung des ewigen Lebens ohne die eingegossene Liebe. Durch die natürliche Vernunft kann freilich nicht bewiesen werden, daß es einen eingegossenen Habitus giebt, allein dies steht durch die heilige Schrift fest. Aber auch unter dieser Bedingung ist die Verleihung des ewigen Lebens an den Begnadigten ein freier und zufälliger Act Gottes, den er ohne Ungerechtigkeit unterlassen könnte; vielmehr wie er in freier Güte die Gnade eingießt, so verleiht er unter dieser Voraussetzung nur nach seinem Erbarmen die Seligkeit (Lib. I. dist. 17. qu. 1). Diese Gedankenreihe erfährt nun aber in der Weise des Duns ihre Gegenwirkung in der zweiten Quäſtion. Nichts ist verdienstlich, was nicht in der Vollmacht unseres Willens ist. Das freie Wollen kommt aber nicht vom Habitus, erstens weil ein solcher Naturursache ist; also besteht das Wesen des Verdienstes, was uns angeht, principaliter im Willen: zweitens weil kein Habitus an sich löblich ist (denn er ist auch nicht an sich tadelnswerth), nicht der erworbene, geschweige denn der eingegossene, welcher weniger als jener in der Macht des Willens ist. Der Grund dieser Bedeutung des freien Willens liegt darin, daß Gott die Vollmacht hat, einen freiwilligen Act der

1) Epitoma et collectorium circa quatuor sententiarum libros Lugduni 1514.

Liebe zu ihm, auch ohne Vorausſetzung eines Habitus, als verdienſtlich zum ewigen Leben zu acceptiren. Denn auch hieran bewährt ſich der Satz: quod sine gratia nullus actus potest esse meritorius; freilich nicht im Sinne des creatürlichen Habitus der Gnade, ſondern im Sinne der ungeſchaffenen Gnade, der activen Barmherzigkeit Gottes, welche allein der weſentliche Grund des Verdienſtes iſt. Die beiden Gedankenreihen der erſten und der zweiten Quäſtion werden in das äußerliche Gleichgewicht geſetzt durch den Satz (Qu. 3. dub. 2. responsio), daß in dem verdienſtlichen Werke zweierlei in Betracht komme, substantia, actus et ratio meriti. Quantum ad substantiam meritum est principaliter a voluntate libere producente, quantum ad rationem meriti est principaliter a caritate (infusa) ex divina ordinatione. Principalissime tamen est vere a deo libere acceptante. Zum Verdienſte gehört deshalb auch keineswegs die vollſtändige Erfüllung des Geſetzes, ſondern daß nur irgend ein Gebot oder Rathſchlag ausgeführt, und daß kein Gebot übertreten werde (Qu. 2). Die guten Werke, welche durch den freien Willen und den Gnadenſtand hervorgebracht werden, ſind merita de condigno, ſie verdienen den Lohn des ewigen Lebens nach dem Maße der Gerechtigkeit Gottes, in welcher er ſeine Verheißung jenes Lohnes erfüllt. Dieſe Art der Verpflichtung ſteht nicht im Widerſpruch mit der vollen Freiheit Gottes; denn indem ſein Wille die erſte Regel aller Gerechtigkeit iſt, ſo will er und thut er alles in gerechter Weiſe und doch nicht als Schuldner von irgend Jemand. Ferner kann man durch den Act des freien Willens, mit der Unterſtützung der Gnade, die Vermehrung derſelben de condigno verdienen. Quia habens gratiam habet, unde potest proficere in merito praemii beatifici, ergo etiam habet, unde potest proficere in gratia. Hingegen die prima gratia, die Verleihung der Gnade, kann man nur de congruo verdienen, ſofern Gott aus Liberalität einen guten Act des Menſchen, der, was in ſeiner Kraft ſteht, thut, zur Verleihung der erſten Gnade acceptirt (Lib. II. dist. 27). Denn wie in der folgenden Diſtinction 28 ausgeführt wird, hat der freie Wille die Kraft, aus ſeiner Natur moraliſch gute Werke hervorzubringen, Todſünden zu vermeiden, und die göttlichen Gebote zu erfüllen, wenn auch nicht nach der Abſicht des Geſetzgebers, welche auf die Erreichung unſeres Heiles gerichtet iſt, aber in Hinſicht des Weſens der Handlung.

Die charakteristische Folgerung aus diesen Aufstellungen zieht Biel Lib. III. dist. 19. concl. 5. Obgleich principaliter das Leiden Christi allen Nachkommen Adams das Heil verdient hat, so wirkte doch mit die Thätigkeit der zu Rettenden als meritum de congruo oder de condigno. Denn dazu, daß einem durch das Verdienst des Leidens Christi die Sünde vergeben oder die Gnade eingegossen werde, sei es die, welche zuerst gerecht macht, sei es die, welche der ersten folgt und die frühere vermehrt, wird, wenn einer erwachsen ist, eine gute Stimmung des Willens und eine gute Bewegung nach Gott hin erfordert, entweder angehende oder vollständige Reue über die Sünden des frühern Lebens, oder Liebe gegen Gott und Sehnsucht nach Heil, oder freiwilliger Empfang der Sacramente, welches merita de congruo sind, — oder zur Vermehrung der Gnade ist eine gute Thätigkeit, die aus der frühern Gnade hervorgeht, erforderlich, welches meritum de condigno ist. Wenn aber einer Kind und nicht im Gebrauch seiner Vernunft ist, dann wird er nicht ohne Sacrament von der Erbsünde gereinigt, es müssen also solche mitwirken, welche das Kind darbringen und das Sacrament verwalten, deren Thätigkeit meritum de congruo ist. Hieraus folgt, daß wenn auch Christi Leiden das hauptsächliche Verdienst ist, wegen dessen die Gnade und die Seligkeit verliehen wird, es niemals die einzige und vollständige verdienstliche Ursache ist. Denn immer wirkt mit dem Verdienste Christi als meritum de congruo oder de condigno zusammen eine Thätigkeit dessen, der die Gnade und die Seligkeit aufnimmt, als eigenes Verdienst, wenn er erwachsen ist, als fremdes, wenn einer noch des Gebrauchs der Vernunft entbehrt.

Diese Darstellung, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, entfernt sich von der Behandlung der früheren Theologen formell dadurch, daß die Lehre von der iustificatio mit der vom meritum Christi in directe Verbindung gesetzt ist. Hiedurch wird nun aber die Abweichung von den Vorgängen herbeigeführt, daß das Verdienst Christi nicht als die einzige und vollständige Ursache des Heiles, sondern nur als die hauptsächliche behauptet werden konnte, zu welcher die merita de condigno hinzugefügt werden müssen, wenn auch dieselben, nach ihrer Abstammung von der Gnadengabe, dem Verdienste Christi untergeordnet sind. Hier kommt das Dilemma zur Entscheidung, welchem die Realisten

nicht ins Geſicht ſchauen wollten. Entweder iſt die Gnade als Grund der Leiſtung Chriſti und der iustificatio des Einzelnen ſtreng zu nehmen, dann hat der Begriff der merita de condigno keinen Raum und keinen Sinn; oder dieſer Begriff gilt, dann iſt die Beſeligung nicht ausſchließlich auf die Gnade und das Verdienſt Chriſti, ſondern auf dieſes und auf die Verdienſte der Gläubigen zurückzuführen. Indem Biel ſich für dieſe Alternative erklärte, hat er nur ausgeſprochen, was Thomas durch die entgegengeſetzte Behauptung doch nicht ausſchließen wollte. Aber außerdem gehen die Nominaliſten über die abſichtliche Tendenz der Realiſten noch durch die Behauptung hinaus, daß bei der Erwerbung der prima gratia die merita de congruo ihre Geltung finden. Nicht blos Thomas hatte es undenkbar gefunden, daß aus der bloßen Kraft des Willens ohne Unterſtützung der Gnade Verdienſte hervorgingen, welche durch die Billigkeit Gottes berückſichtigt werden könnten, da der Abſtand zwiſchen der menſchlichen Natur und Gott zu groß ſei (S. 72); ſondern auch Duns hält die Geltung, welche Gott nach ſeiner abſoluten Vollmacht den Leiſtungen in puris naturalibus als meritis de congruo beilegen könnte, für unwahrſcheinlich, da ſich dieſe Meinung dem pelagianiſchen Irrthum annähere (Lib. I. dist. 17. qu. 3. § 29). Dieſe Scheu haben die Nominaliſten überwunden. Deshalb iſt nun freilich deren Lehre in dieſem Punkte nichts weniger, als die allgemeine Lehre der mittelaltrigen Kirche, ſondern ſie iſt die Annahme einer beſondern theologiſchen Schule. Aber indem dieſe, nachdem ſie einigen vergeblichen Widerſtand gefunden, kirchlich nicht behindert war, ihre Anſicht zu verbreiten, ſo iſt die katholiſche Kirche des Mittelalters für dieſe Theorie und die entſprechende Praxis in ihrem Schooße mit verantwortlich, und iſt auch dadurch charakteriſirt, daß dieſe Anſicht in ihrem Schooße ſo lange in Geltung ſtehen konnte.

16. Man wird ſich hingegen vergeblich bemühen, den reformatoriſchen Lehrbegriff von der iustificatio, nämlich die abſichtliche Unterſcheidung zwiſchen iustificatio und regeneratio, bei irgend einem Theologen des Mittelalters nachzuweiſen. Wohl kommt es vor, daß mit iustificatio ſpeciell das göttliche Urtheil der Sündenvergebung bezeichnet wird, namentlich wenn gewiſſe un-

zweideutige Ausſprüche des Apoſtels Paulus angeeignet werden[1]); allein darauf iſt nicht ein Gewicht der Art zu legen, daß hiedurch der Gedanke der Reformatoren vorweggenommen werde. Vielmehr iſt die abſichtliche Auslegung des Begriffs der iustificatio darauf gerichtet, daß in ihr die reelle Veränderung des Sünders gedacht werden ſoll[2]), d. h. die reformatoriſche Unterſcheidung beider Begriffe wird im Voraus abgelehnt, und die Deutung der iustificatio im forenſiſchen Sinn erſcheint nur als eine vorläufige Beſtimmung, welche ihre berichtigende Ergänzung erfahren muß. Hiedurch aber wird der Sinn derjenigen Formeln, in welchen mittelaltrige Theologen die Stichwörter der Reformation auszuſprechen ſcheinen, weſentlich alterirt, und das Unternehmen, ſolche Ausſprüche zur Rechtfertigung der reformatoriſchen Lehre zu ſammeln, wie es in Joh. Gerhard's Confessio catholica ſich darſtellt, unterliegt dem dringendſten Verdachte der Selbſttäuſchung durch ungenaue Beobachtung. Es iſt auch im Sinne des Mittelalters, daß der Glaube allein zur iustificatio gehört, daß dieſelbe durch die Gnade gratis verliehen wird, daß ſie nicht bedingt iſt durch merita de congruo, — wovon nur die nominaliſtiſche Theologie

---

1) Bernhardi Tractatus de erroribus Abaelardi cap. VIII, 20: Ubi reconciliatio, ibi remissio peccatorum. Et quid ipsa, nisi iustificatio? Sive igitur reconciliatio, sive remissio peccatorum, sive iustificatio sit, sive etiam redemtio, intercedente morte unigeniti obtinemus, iustificati gratis in sanguine ipsius. — In Cantica sermo XXII, 6: Christus est factus nobis sapientia, iustitia, sanctificatio, redemtio. Sapientia in praedicatione, iustitia in absolutione peccatorum, sanctificatio in conversatione, quam habuit cum peccatoribus, redemtio in passione.

2) De error. Abael. cap. VI, 16: Alius, qui peccatorem constituit, alius, qui iustificat a peccato; alter in semine, alter in sanguine. . . . Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Si infectus ex illo originali concupiscentia, etiam Christi gratia spirituali perfusus sum. Quid mihi plus imputatur de praevaricatore? si generatio, regenerationem oppono. . . . Sane pervenit delictum ad me, sed pervenit et gratia. . . . Terrena nativitas perdit me, et non multo magis generatio coelestis conservat me? Nec vereor sic erutus de potestate tenebrarum repelli a patre luminum, justificatus gratis in sanguine filii eius. Nempe ipse, qui iustificat, quis est, qui condemnet? Non condemnabit iustum, qui misertus est peccatori. Iustum me dixerim, sed illius iustitia. Quae ergo mihi iustitia facta est, mea non est? Si mea traducta culpa, cur non et mea indulta iustitia?

abweicht; aber trotzdem ist theologisch etwas ganz anderes damit gemeint, als mit den gleichlautenden Formeln der Reformatoren. Man hat sich auch im Zeitalter der Reformation selbst davon überzeugt, daß mit den gleich klingenden Worten auf den beiden Seiten ein widersprechender Sinn verbunden wurde.

Ungeachtet dessen hat der leitende Gedanke der Reformatoren von den Bedingungen der Rechtfertigung eine breite Basis in der Kirche. Er findet charakteristische Vorklänge in ausgesprochenen und zwar absichtlich betonten Gedankenreihen mittelaltriger Männer, und zwar solcher, welche als Theologen ebenso absichtlich und unzweideutig sich zu der katholischen Justificationslehre bekennen[1]). Denn es handelt sich bei dem Gedanken der Rechtfertigung für die Reformatoren in erster Linie gar nicht um eine objective Lehre des theologischen Systems, sondern um den obersten Maßstab der religiösen Selbstbeurtheilung des Subjects, welches in der christlichen Kirche steht, und dieser Bestimmung gemäß in guten Werken aus dem heiligen Geiste thätig ist. Und zwar handelt es sich für die Reformatoren darum, daß der Wiedergeborene nicht durch die guten Werke, welche er wirklich leistet, seine Geltung vor Gott und die Gewißheit seines Heiles besitze, sondern durch die Gnade Gottes, welche seinem gläubigen Vertrauen die Rechtfertigung durch Christus verbürgt. Diese Behauptung, welche ihren Beweis im folgenden Capitel finden wird, muß ich hier vorweg aufstellen, um an diesem Kriterium solche Aeußerungen mittelaltriger Frömmigkeit zu messen, welche mit Recht als Analogieen des religiösen Standpunktes der Reformatoren angesehen werden, und in demselben Maße über die Grenzen der katholischen Lehre von der iustificatio und der mit ihr verflochtenen Lehre vom meritum hinausgreifen.

Allerdings stellen die Theologen von Augustin her immer nur die causale Verbindung zwischen der Gnade als iustificatio

---

1) Hiedurch wird die entsprechende Aeußerung Melanchthon's eingeschränkt, — Apol. Conf. Aug. III. 90. Antonius, Bernhardus, Dominicus, Franciscus et alii sancti patres elegerunt certum vitae genus, vel propter studium vel propter alia utilia exercitia. Interim sentiebant se fide propter Christum iustos reputari et habere propitium deum, non propter illa propria exercitia. Aber eben dieser letztere Satz findet in der folgenden Darstellung seine Bestätigung.

und dem meritum auf. Niemals findet ſich der Satz ausgeſprochen, daß die iustificatio gerade ſo beſchaffen ſein müſſe, wie ſie gelehrt wird, damit Verdienſt möglich ſei. Jedoch vermag ich das praktiſche Intereſſe, welches die Bekenner der römiſch-katholiſchen Kirche an jenem Dogma nehmen, vollſtändig nur zu erklären, wenn ich die in der Lehre behauptete cauſale Verbindung zwiſchen iustificatio und meritum als eine zugleich finale verſtehe. Denn nur der wenn auch unbewußte Eindruck von Zweckverbindungen beherrſcht das Gefühl als unmittelbares Motiv praktiſchen Verhaltens. Alſo wo man in poſitiv religiöſem Intereſſe, welches ſtets alle Verneinungen entgegengeſetzter Theologumena beherrſcht, die iustificatio im katholiſchen Sinne behauptet, geſchieht es in dem Glauben an die Geltung von Verdienſten vor Gott. Der Sünder nämlich muß nicht nur reell zum Guten verändert ſein, ſondern auch in der Freiheit ſeines Willens wirken, wenn es zum Verdienſte kommen ſoll. Nach beiden Rückſichten iſt der katholiſche Begriff der iustificatio als die zweckmäßige Prämiſſe für das Bewußtſein vom Verdienſte, namentlich auch inſofern ausgeprägt, als es möglich ſein ſoll, daß der Juſtificirte eine Vermehrung der Gnade verdiene; während die reformatoriſche Auseinanderſetzung zwiſchen iustificatio und regeneratio und die Ueberordnung jener über dieſe den Begriff des Verdienſtes überhaupt unmöglich macht. Nun nimmt aber der Begriff des Verdienſtes im katholiſchen Syſtem ſelbſt eine zweideutige Stellung ein. Denn der Gedanke der Gnade, durch den Verdienſt erſt möglich wird, ſchließt, wenn er ſtreng genommen wird, den verdienſtlichen Werth der aus der Gnade hervorgehenden Werke aus, weil er gerade die Selbſtändigkeit des wiedergeborenen Menſchen Gott gegenüber verneint. (Merita) fructus sunt primae gratiae et gratia pro gratia, et ideo totum imputandum est gratiae, quia neque volentis est quod vult, neque currentis quod currit, sed miserentis est dei, ſagt Anſelm. Si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni, omne meritum repugnat gratiae, ſagt Thomas. Dieſer Geſichtspunkt der vollen Abhängigkeit alles moraliſchen Werthes unſerer Perſon und unſerer Leiſtungen von Gott iſt nun der eigentlich religiöſe. Es kann alſo nicht ausbleiben, daß wenn man innerhalb des katholiſchen Chriſtenthums die Stufe der rein religiöſen Selbſtbeurtheilung erreicht, der in der Theorie mühſam conſtruirte Begriff des Verdienſtes ohne

Weiteres außer Geltung gesetzt wird. Die zahllosen Aeußerungen, welche Augustin in dieser Richtung gethan hat, sind für die abendländische Kirche ebenso wenig unwirksam geblieben, als seine Verbindung von gratia und meritum in der Theorie.

Wo nun im Mittelalter die ausgesprochene Andacht sich zu der Gedankenreihe erhebt, daß der Werth des christlichen Lebens, auch wenn es in guten Werken fruchtbar ist, nicht in diesen als menschlichen Verdiensten, sondern in der Barmherzigkeit Gottes begründet ist, da doch sie erst diese Werke möglich macht, und zugleich die Schuld der fortlaufenden Sünden aufwiegen muß, — wo diese eigenthümliche Gewißheit der göttlichen Gnade im Gebiete der christlichen Gemeinde vergegenwärtigt wird als der Anspruch der Gläubigen, welcher alle denkbaren und wirklich vorausgesetzten Gnadenmittel überspringt, da wird die Linie eingenommen, auf welcher das religiöse Bewußtsein unserer Reformatoren die Kraft gehabt hat, den bis auf sie bestehenden Zusammenhang katholischer Lehre und kirchlicher Institutionen zu durchbrechen. Allerdings gehören zu dieser Wirkung noch andere Bedingungen als die Grundansicht von der Gnade. Deshalb ist deren Behauptung durch die Männer des Mittelalters an und für sich kein Grund gewesen, daß ihnen die Lehre von der iustificatioz weifelhaft oder die Institution des Bußsacramentes und der Gehorsam gegen den Papst verdächtig wurde. Allein indem die religiöse Selbstbeurtheilung, welche den Werth des theoretisch anerkannten Verdienstes praktisch verneint, bei Heroen der mittelaltrigen Kirche so stark ausgeprägt ist, so dient dieses zum Beweise dafür, daß der leitende Gesichtspunkt unserer Reformation in der lateinischen Kirche von jeher heimisch gewesen ist. Der Gebrauch der allem Andern übergeordneten Idee der göttlichen Gnade, welchen die Reformatoren gemacht haben, ist auch nur eine folgerechte Anwendung derselben.

17. Im Ganzen wird man in der asketischen Literatur der mittelaltrigen Kirche die Proben des Gebrauches der Gnade zu suchen haben, welcher hier gemeint ist. Denn was kann durch Dank und Bitte anderes erreicht werden, als die Hervorhebung der Gnade Gottes, welche alles beherrscht? Urkunden dieser Welt- und Lebensansicht sind schon Anselm's Meditationen und Gebete. Es wird demgemäß genügen, specielle Proben aus den Schriften Bernhard's von Clairvaux anzuführen, welcher der classische

und maßgebende Vertreter der eigenthümlich katholischen Devotion ist. Es ist nun nicht ohne Interesse, an seinem Tractat de gratia et libero arbitrio zu beobachten, daß nachdem er wiederholt zwischen den Gesichtspunkten der Gnade und des Verdienstes abgewechselt hat, er den Schluß mit der ausschließlichen Hervorhebung der Gnade erreicht. Si proprie appellentur ea, quae dicimus nostra merita, spei quaedam sunt seminaria, caritatis incentiva, occultae praedestinationis indicia, futurae felicitatis praesagia, via regni, non causa regnandi. Denique quos iustificavit, non quos iustos invenit, hos et magnificavit. An dieser Schrift Bernhard's ist nämlich bemerkenswerth, daß er zwar den Begriff des Verdienstes immer wieder begründet, daß er jedoch die katholische Behauptung, man verdiene auch die Dauer und die Vermehrung des Gnadenstandes, nicht bezeugt. Sobald diese Folgerung aus dem geltenden Schema von Gnade und Freiheit gezogen wird, ergiebt sich ein Hinderniß für die definitive Ueberordnung der Gnade über die Freiheit. Und wirklich ist nicht sowohl die Lehre vom Verdienst überhaupt der für uns befremdende Charakterzug des Katholicismus, da die Geltung von Verdiensten jeder Zeit praktisch zurückgenommen werden kann, sondern der Zusatz von der Möglichkeit der Vermehrung der Gnade durch die Verdienste.

In den Predigten Bernhard's[1]) finden sich Beispiele, welche mit der Haltung des eben erörterten Tractates übereinstimmen. De diversis sermo 105 unterscheidet die iustificatio und die glorificatio als die Stufen des Gnadenstandes. Neque enim poterit obtineri magnificatio, nisi iustificatio praecesserit, cum ista meritum, illa praemium sit. Beides sind Wirkungen Gottes; aber die Beseligung überragt unsere Kräfte, die Gerechtmachung nimmt dieselben direct in Anspruch. Sic enim adimpletur iustificatio, dum ab interdictis vitiis abstinent, et bona, quae praecepta sunt, fideliter exercent. In octava Epiphaniae fordert Bernhard auf, adimplere omnem iustitiam, um die Freude der Seligkeit zu erreichen. Denn diese ist der Lohn, iustitia vero meritum et materia. . . Nunc videtur laboriosa iustitia, sed veniet, quando sine omne labore . . . fruemur iustitia. Pro dom. 1. Novemb. sermo 4 deutet Bernhard die Gestalt der Seraphim, daß sie Haupt und Füße mit den Flügeln decken, also nur

1) Sermones de tempore, de sanctis ac de diversis. Opp. Vol. I.

die Mitte der Geſtalt ſehen laſſen, darauf, daß der Anfang und die Vollendung des Gnadenſtandes ausſchließlich Wirkungen der göttlichen Gnade ſeien, daß aber in der Mitte der freie Wille ein Maß von Wirkung habe meriti gratia. Hiedurch alſo iſt die Geltung dieſes Begriffs feſtgeſtellt, obgleich deſſen Zweckmäßigkeit nicht einleuchtet, wenn zugleich behauptet wird, daß die Heilsvollendung reine Gnadenwirkung iſt, nec est mihi in hac parte vel cum gratia, sive in ea gloriari, quasi coadiutor videar aut cooperator. Dies hindert ihn nicht, an anderem Orte, in Quadragesima sermo 4, das Faſten zu empfehlen als Mittel zur Abwendung der ewigen Strafen, non solum obtinet veniam, sed et promeretur gratiam, non solum delet peccata, quae commisimus, sed et repellit futura, quae committere poteramus.

Ungeachtet dieſer gut katholiſchen Grundſätze begründet jedoch Bernhard in den Predigten nichts weniger als ein Vertrauen auf die gegenwärtigen Leiſtungen des von der Gnade unterſtützten freien Willens. Indem er vielmehr in thesi anerkennt, daß ſeine Zuhörer in guten Werken und Verdienſten thätig ſind, ſo fordert er ſie immer nur dazu auf, von dem eigenen Beitrag zu den Verdienſten abzuſehen, und lediglich die Wirkung der göttlichen Gnade in ihnen zu beachten, oder überhaupt von dieſen einzelnen Wirkungen auf Gott als den Begründer aller Heilshoffnung ſich zu richten[1]). In paradoxer Weiſe erklärt er die Demuth, welche auf

---

1) In psalm. XCI. sermo 1, 1: Timeo, ne forte sit in nobis, qui non habitat in adiutorio altissimi, sed confidat in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum. Forte enim fervorem habet aliquis potens in vigiliis, in ieiuniis, in labore et in ceteris huiusmodi, aut etiam multorum, ut sibi videtur, divitias meritorum longo tempore acquisivit, et in his confidens remissior est in timore dei . . . Tanto siquidem amplius timere deum et magis sollicitus esse debuerat, quanto maiora eius munera iam percepit. Neque enim, quae habemus ab eo, servare aut tenere possumus sine eo. — Sermo 9, 1: Quid quod bona omnia non modo propter eum constat fieri, sed per eum? Deus enim est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. 5. Praetendat alter meritum, sustinere se iactet pondus diei et aestus, ieiunare bis in sabbato dicat, postremo non esse sicut ceteros hominum glorietur; mihi autem adhaerere deo bonum est, ponere in deo meo spem meam. — In octava Paschae sermo 1, 2: Quoties tentationi resistis, quoties vincis malignum, noli propriis tribuere viribus, noli in te, sed magis in domino gloriari. — In festo annuntiationis Mariae sermo 1, 1: Testimonium

die Verdienſte verzichtet und nur auf Gott vertraut, für das einzige Verdienſt, welches Werth hat[1]). Er verweiſt aber nicht nur auf die göttliche Gnade als den allein zureichenden Grund aller Stufen des Heilsſtandes, um jeder Verſuchung zur Selbſtgerechtigkeit entgegenzuwirken, ſondern er hebt die Barmherzigkeit Gottes auch in dem Sinne hervor, daß ſie allein bei der ſtets bleibenden Unvollkommenheit aller guten Werke und Verdienſte die Zuverſicht des Heilsſtandes begründe[2]). Hierin erreicht Bernhard diejenige

---

spiritus in tribus consistere credo. Necesse est enim primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam dei; deinde, quod nihil prorsus habere queas operis boni, nisi et hoc dederit ipse, postremo, quod aeternam vitam nullis potes operibus promereri, nisi gratis tibi detur et illa.

1) De diversis sermo 26, 1: Insipiens est et insanus, quicunque in aliis vitae meritis, quicunque in alia religione seu sapientia nisi in sola humilitate confidit. Apud dominum ius habere non possumus, quoniam in multis offendimus omnes, sed nec fallere eum; ipse enim novit abscondita cordis, quanto magis opera manifesta. . . Quid ergo restat, nisi ad humilitatis remedia tota mente confugere, et quidquid in aliis minus habemus, de ea supplere. — In psalm. XCI. sermo 15, 5: Hoc totum hominis meritum, si totam spem suam ponit in eo, qui totum hominem salvum facit.

2) In vigilia nativitatis dom. sermo 2, 4: Nolite timere, si perfectionem, quam desideratis, nondum potestis adipisci; sed quod minus habet imperfectio conversationis, suppleat humilitas confessionis, et imperfectum vestrum viderunt oculi dei. Propterea enim mandata sua mandavit custodiri nimis, ut videntes imperfectionem nostram deficere, et non posse implere, quod debet, fugiamus ad misericordiam, et qui non possumus in vestitu innocentiae seu iustitiae, appareamus vestiti confessione. Confessio enim est pulcritudo in conspectu domini, si tamen sit non oris tantum, sed etiam totius hominis, ut omnia ossa nostra dicant: domine, quis similis tibi, idque solius pacis intuitu et desiderio reconciliationis ad deum. — In Epiphan. dom. sermo 1, 1: Quisquis consolationem ignorat necessariam, superest, ut non habeat dei gratiam. 3. Quid agerem audiens dominum venientem? Numquid non fugerem, sicut Adam, nonne desperarem, audiens, quia ille venit, cuius legem sic praevaricatus sum, cuius patientia sic abusus sum, cuius beneficio tam ingratus inventus sum? Quae vero maior consolatio poterat esse, quam in dulci vocabulo, in nomine consolatorio. Propterea et ipse dicit, quia non venit filius, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Iam confidenter accedo, iam supplico fiducialiter. Quid enim timeam, quando salvator venit in domum meam? Ei soli

Betrachtungsweiſe, welche gerade die Luther'n geläufige iſt, der den Blick vielmehr auf die relative Unvollkommenheit, als auf die relative Vollkommenheit der dem Wiedergeborenen möglichen Werke fixirt, während Bernhard, wie ſich zeigt, nach beiden Seiten hin die gleiche Entſcheidung für den ausſchließlichen Werth der Gnade Gottes ausſpricht. Es liegt freilich in der Sache, daß der ſtärkere Accent auf die Gnade fällt, wenn der Gläubige ſich der Unvollkommenheit ſeiner Leiſtungen erinnert, wenn er ſich den Contraſt ſeiner Leiſtungen gegen die Forderung Gottes einprägt, als wenn er durch den Rückgang von ſeinen Leiſtungen auf die göttliche Gnade ſich die Folgerichtigkeit der Wirkung derſelben vergegenwärtigt. Um ſo ſtärker prägt ſich deshalb in jenem Falle das Bewußtſein aus, daß das gläubige Vertrauen das Organ für die Aneignung der verzeihenden Gnade oder der Barmherzigkeit Gottes iſt[1]). Auch in dieſer Anſchauung vom gläubigen Ver-

---

peccavi, donatum erit, quidquid indulserit ille. Deus est, qui iustificat, quis est, qui condemnet? Aut quis accusabit adversus electos dei? Propterea gaudere nos oportet, quod in nostra venerit; nunc enim facilis ad indulgentiam erit. — In psalm. XCI. sermo 16, 1: Speravit in me, liberabo eum. . . Non dicit, dignus fuit, iustus et rectus fuit, innocens manibus et mundo corde, propterea liberabo, protegam et exaudiam eum. Si enim haec et similia diceret, quis non diffideret? Quis gloriabitur, castum se habere cor? Nunc autem apud te propitiatio est, et propter hanc legem tuam sustinui te domine. Dulcis lex, quae meritum exauditionis in clamore constituit postulationis. — In dominica VI. post Pentecosten sermo 3, 4: Liberaliter agit deus, ignoscit plenarie, ita ut propter fiduciam peccatorum sed poenitentium, ubi abundavit delictum, soleat et gratia superabundare. 6. Tria considero, in quibus tota spes mea consistit, caritatem adoptionis, veritatem promissionis, potestatem redditionis. Murmuret iam, quantum voluerit, insipiens cogitatio mea dicens: quis es tu aut quanta est illa gloria, quibusve meritis hanc obtinere speras? Et ego fiducialiter respondebo: scio cui credidi, et certus sum, quia in caritate nimia adoptavit me, quia verax in promissione, quia potens in exhibitione. — In festo omnium sanctorum sermo 1, 11: Quid potest omnis iustitia nostra coram deo? Nonne iuxta prophetam velut pannus menstruatae reputabitur? et si districte iudicetur, iniusta invenietur omnis iustitia nostra? Propterea tota humilitate ad misericordiam recurramus, quae sola potest salvare animas nostras.

1) In vigil. nat. dom. sermo 5, 5: Ante omnia fides quaerenda est. Crede ergo te deo, committe te ei, iacta in eum cogitatum tuum,

trauen erreicht Bernhard nothwendig die Linie, welche nachher Luther einnimmt, da ebensowenig der blos intellectuelle wie der durch die Liebe formirte Glaube jenem Inhalte entspricht, und da die Vertauschung des Glaubens mit der Hoffnung, welche in den vorliegenden Sätzen gelegentlich eintritt, nicht die Bedeutung haben soll, die barmherzige Gnade Gottes aus der Gegenwart in die Zukunft zu rücken.

Ja bei einer Gelegenheit hat Bernhard es vermocht, der Rechtfertigung durch den Glauben allein charakteristischen Ausdruck zu verleihen[1]). Die specifischen Sätze des Paulus repro-

---

et ipse te enutriet, ut fiducialiter dicas: deus sollicitus est mei. Is vere fidelis est, qui nec sibi credit, nec in se sperat, factus sibi tanquam vas perditum, sed sic perdens animam suam, ut in vitam aeternam custodiat eam. — In Epiph. dom. sermo 3, 7: Secure credamus in eum, secure credamus ei nos, cui nec potestas deest salvandi nos, cum sit verus deus et dei filius, nec bona voluntas, cum sit tanquam unus ex nobis verus homo et hominis filius. — In festo annuntiationis Mariae sermo 3, 3: Sola spes apud te miserationis obtinet locum, nec oleum misericordiae, nisi in vase fiduciae ponis. . . Dicat quisque in pavore suo: Vadam ad portas inferi, ut iam nonnisi in sola dei misericordia respiremus. Haec vera hominis fiducia, a se deficientis et innitentis domino suo. Haec, inquam, vera fiducia, cui misericordia non denegatur.

1) In Cantica sermo 22, 7. Primo quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiae tuae luce sapientiae suae. Per iustitiam deinde, quae ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis iustificans peccatorem. Addidit quoque sancte inter peccatores vivere et sic tradere formam vitae tanquam viae, qua redires ad patriam. 8. Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad deum. Qui ergo iustificati a peccatis sectari desiderant deliberantque sanctimoniam, audiant te clamantem. . . Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, iustitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit. Quis enim de sua vel sapientia vel iustitia vel sanctitate praesumat sufficientiam sibi ad salutem? . . . Delicta iuventutis meae et ignorantias ne memineris et iustus sum. Verumtamen nisi interpellat sanguis tuus pro me, salvus non sum. 9. In odore iustitiae cucurrit Maria Magdalena, cui dimissa sunt peccata multa quoniam dilexit multum, iusta profecto et sancta et iam non peccatrix, quemadmodum Pharisaeus exprobrabat nesciens iustitiam seu sanctitatem dei esse munus, non opus hominis, et quia non modo iustus sed et beatus, cui non imputa-

ducirt er in demſelben Schema der Anſchauung, welches auch für Luther gilt, nämlich daß der in der Kirche ſtehende Gläubige, indem er über ſeine Sünden Reue empfindet, ſich auf Gott verläßt, welcher den Gottloſen rechtfertigt, und ihm Frieden mit Gott verſchafft. Als der Mittelgrund zu dieſer Wirkung der Barmherzigkeit Gottes gilt nur das Leiden Chriſti, und als Gerechte werden die bezeichnet, welchen durch das Erbarmen Gottes und Chriſti die Sünden vergeben ſind. Dieſer Gedankengang ergiebt ſich für Bernhard an einem anderen Orte der chriſtlichen Lebensanſicht, als welchen die katholiſche Lehre von der iuſtificatio einnimmt. Dieſe ſoll ja erklären, wodurch ein Sünder befähigt wird, gute Werke hervorzubringen. Was hingegen Bernhard in der vorliegenden Predigt ausführt, dient zur Erklärung dafür, wie der Gläubige, welcher ſich als Sünder erkennt, ſich dennoch auf ſeinen Frieden mit Gott verlaſſen darf. Dieſes iſt die Situation, in welcher Luther die gleiche Löſung wie Bernhard gefunden hat. Allerdings iſt dann von Luther der weitere Schritt gethan worden, dieſe Befreiung von der *Schuld* der Sünde auch an dem Ort, den die katholiſche Lehre von der iuſtificatio einnimmt, als den Grund oder die unumgängliche Vorausſetzung für die Befreiung des Gläubigen von der *Macht* der Sünde oder der Neuzeugung durch den heiligen Geiſt geltend zu machen. Es iſt bemerkenswerth, daß Bernhard am Anfange der mitgetheilten Rede dieſelbe Unterſcheidung macht, indem er die Gerechtſprechung durch Gott als Löſung der Sündenbande der Befähigung zum heiligen Leben voranſtellt. Dieſe Folgerichtigkeit der Gedanken, wenn er ſie auch nur einmal gelegentlich geübt hat, iſt ein ſchwer wiegendes Argument für das Recht Luther's zu dem gleichen Verfahren.

Im Ganzen dient die Vergegenwärtigung der Verſöhnung durch Chriſtus und die Theilnahme an ſeinem Leiden einem andern Intereſſe der Frömmigkeit, als dasjenige iſt, welches eben berührt wurde. Das Bedürfniß der Ergänzung, welches Bernhard in der auf Chriſtus und ſein Leiden gerichteten Contemplation zu befriedigen ſucht, gilt nicht dem Gefühl des Gläubigen von ſeiner immer wieder vorhandenen Verſchuldung, ſondern dem Streben des in ſeiner Art vollkommenen Chriſten nach dem Genuß der

bis deus peccatum. 11. Unde vera iustitia nisi in Christi misericordia. . . . Soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt.

Liebe Gottes. Es ist schon zur Sprache gekommen (S. 52), daß die Devotion, welche Bernhard namentlich in den 85 Predigten über das Hohelied in maßgebender Weise zum Ausdruck bringt, dieselbe Combination innehält, in welcher Abälard die Versöhnung der Menschen überhaupt verstand. Die Liebe, welche Gott den Sünden bewährt hat, indem er sich in der Menschwerdung erniedrigte, und in Leiden und Tod sein Erbarmen kund that, ist das stets gegenwärtige Motiv um ihn wieder zu lieben. Dasselbe wird nun aber an der allegorischen Auslegung des Hohenliedes in eigenthümlicher Weise geregelt. Die Gegenliebe des Einzelnen setzt sich zu dem menschgewordenen Wort auf den Fuß der Gleichheit, wie es einer Braut dem Bräutigam gegenüber zukommt, und wie es dem schon von Anselm ausgesprochenen Grundsatz entspricht, daß an dem menschgewordenen Gott der Eindruck der menschlichen Gleichheit wirksamer ist, als der Eindruck des Abstandes der Gottheit. Schon Anselm hat wenigstens beiläufig in der ersten Meditation den Ton des Hohenliedes zur Bezeichnung dieser Situation des Andächtigen anklingen lassen. Geleitet aber sind beide Männer und ihre Nachfolger durch Ambrosius, welcher zuerst unter der Braut des Hohenliedes nicht blos, wie es bisher üblich war, die Kirche, sondern zugleich und mit besonderem Gewichte die einzelne gläubige Seele verstanden hatte. Aber schon Ambrosius hat in dem Buche de Isaac et anima die Aufgabe der stufenweisen Vereinigung mit dem Bräutigam dem in seiner Art vollkommenen Christen zugemuthet, die Seele, quae elevans se a corpore, abdicatis luxuria atque deliciis, voluptatibusque carnalibus, exuta quoque sollicitudine secularium vanitatum iamdudum infusionem sibi divinae praesentiae et gratiam verbi salutaris exoptet (cap. 3). Ambrosius stellt die Anleitung zu diesem Ziele als allgemeine Regel des christlichen Lebens auf; bei Anselm und Bernhard ist die Einschränkung dieser Anweisungen auf die Mönchsgemeinde deutlich. Und dieses ist folgerecht. Denn nur die, welche nach Bernhard in dem Mönchsstande sicher sind vor den Sorgen des weltlichen Lebens, können die Stetigkeit der hier erforderten Gedankenbewegung leisten, und auch sie nicht ohne Unterbrechung durch Dürre und Abstumpfung des Gefühls. Also nur diejenigen, welche in der Heilung vorgeschritten sind, werden zu dem Genuß der Liebe und Gnade Gottes berechtigt; aber in die Darstellung dieser Contemplation

ſpielt auch nichts von Werkgerechtigkeit und Verdienſtlichkeit der vulgären Art hinein. Vielmehr iſt die vollſtändige Verzichtleiſtung auf eigenen Werth noch dadurch vorgeſchrieben, daß als Ziel des Liebesbegehrens zu Gott die Vereinigung mit ihm zu Einem Geiſte in Ausſicht geſtellt wird. Die Griechen hatten die zukünftige Gemeinſchaft mit Gott und die Seligkeit in die Unvergänglichkeit des Daſeins geſetzt. Bernhard (de diligendo deo cap. 10) bezeichnet das jenſeitige Ziel als den Grad der Liebe Gottes um ſeiner ſelbſt willen, in welchem die Seele nur Gott empfindet. Sie affici deificari est. Aber dieſe Empfindung iſt doch zu verſtehen als Act des intellectus, als die Höhe der contemplatio, als das Schauen Gottes. Dieſe Leiſtung nun iſt vorübergehend ſchon in der myſtiſchen Ekſtaſe zu erreichen, in welcher die Seele, von allem abgezogen, Gott ſo genießt, als wenn auch ſie allein für Gott da wäre[1]). Bernhard folgt in der Beſtimmung der Art der Seligkeit lediglich der Regel Auguſtin's, daß das ewige Leben in der Erkenntniß der Wahrheit beſtehe, daß dieſe nicht die Vorausſetzung, ſondern der Lohn der praktiſchen Vollkommenheit ſei, daß man alſo, um Gott zu erkennen, ihn vorher lieben müſſe[2]).

18. Es iſt alſo eine falſche Anſicht, daß der lateiniſche Katholicismus des Mittelalters in der Pflege der Werkgerechtigkeit und Verdienſtlichkeit aufgehe. Erſcheinungen der Art mögen am Anfange des 16. Jahrhunderts ſich vorgedrängt haben, und durch nominaliſtiſche Theologie (S. 105) gedeckt worden ſein. Wenn Luther zu der Gegenwirkung gegen dieſen Zug des katholiſchen Chriſtenthums aufgefordert wurde, ſo hat er ſelbſt am beſten ge-

---

1) De consideratione V. 2. Omnium maximus (considerationis gradus est), qui spreto ipso usu rerum et sensuum, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. — In Cant. sermo 69, 8. Dico spiritualibus, qui in vobis sunt, mirum quidem sed verum: animam deum videntem haud secus videre, quam si sola videatur a deo.

2) De moribus eccl. cath. I. 24. Aeterna vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte, quam sint perversi, qui sese arbitrantur dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus.

wußt, daß Bernhard und andere Männer des Mittelalters die Gnade Gottes über die Verdienste erhoben haben. Und wenn am Ausgang des Mittelalters die Bettelmönche, Franciscaner, Dominicaner, Augustiner als die Hauptpatrone des verweltlichten Christenthums erscheinen, so bietet die persönliche Haltung des heiligen Franciscus von Assissi einen eigenthümlichen Contrast dazu. Er hat seine reformatorische Einwirkung auf die zweite Hälfte des Mittelalters, in der Ausdehnung der Nachfolge Christi auf die vollständige Armuth seiner Ordensbrüder und in der Predigt des Evangeliums der Bergpredigt an das christliche Volk, ausüben können, weil seine religiöse Genialität sich rückhaltlos, ohne irgend ein Bewußtsein verdienstlicher Leistungen, der Gewißheit der göttlichen Gnade ergab. Sein ganzes Lebensbild entspricht der Gedankenreihe, in der sich Bernhard über das katholisch-theologische Schema der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit erhob. War nun Bernhard trotz seiner theologischen Instruction im Stande, sich über das Bewußtsein von Verdiensten gegen Gott zu erheben, so war Franciscus gerade durch den Mangel der theologischen Bildung dazu befähigt, seine Thatkraft in der Nachahmung der Armuth und in der Ertragung des Kreuzes Christi durch die vollständige Verzichtleistung auf eigenen persönlichen Werth zu idealisiren. Hierdurch hat er seine natürliche Naivetät religiös in einem Maße verklärt, daß die Innigkeit und Aufrichtigkeit seiner Demuth alles aufwiegt, was an ihm als unfreie Manier uns befremden könnte. Sollte es nöthig sein, dies zu belegen außer durch die liebevolle Zeichnung seines Lebens, welche wir Hase[1]) verdanken, so verweise ich auf die Aussprüche, in welchen Franciscus nicht nur alles, was er leistete, auf Gottes Gnade und Weisheit zurückführt, sondern sich selbst, abgesehen davon, als nichtig und sündhaft bezeichnet[2]).

---

1) Franciscus von Assisi. Ein Heiligenbild. 1856. Insbesondere S. 109 ff.

2) Francisci Assisiatis et Antonii Paduani Opera ed. de la Haye. Pedeponti 1739. Colloquium 4 (p. 71). In veritate dico vobis, domine episcope, nullum tantum mihi concessisse honorem, sicut tu hodie. Alii sanctum, alii beatum me in dei operibus proclamant, mihi, non deo, honorem et gloriam tribuentes; sed tu hodie pro tua sapientia vere me honorasti, deo, quae sua sunt, laudem et gloriam tribuens; pretiosum a vili separasti, deo sapientiam et virtutem, mihi inscitiam

Unter ſeinen Nachfolgern iſt Antonius von Padua zwar vorherrſchend darauf gerichtet, die Theilnahme an dem Bußſacrament und der Euchariſtie, ſowie die Anſtrengungen des Lebens in der Nachfolge Chriſti zu empfehlen; allein auch bei ihm fehlt der Rückgang auf die Gnade Gottes nicht. Mit Worten Bernhard's ſpricht er es aus, in dem Blute Chriſti bewähre ſich die Barmherzigkeit Gottes ſo ſtark, daß Niemand von ihrer Wirkung zurückgewieſen werde, und umgekehrt ſei nur derjenige wahrhaft demüthig, welcher ſich weder wegen guter Werke loben noch ſich demüthig nennen läßt, ſondern gegen die Gnade Gottes in ihm nur nichtig heißen will [1]).

Wenn von den Bettelorden ein ſtarker Antrieb zur Werkgerechtigkeit und zur Genauigkeit gottesdienſtlichen Lebens im Sinne der kirchlichen Anſtalt ausgegangen iſt, ſo haben ſie zugleich der Pflege der Myſtik in ihrem Kreiſe eine Ausdehnung verſchafft, welche dieſe auf die Gnade Gottes und die erlöſende Liebe Chriſti ſich gründende Art der Frömmigkeit vorher nicht gewonnen hatte. Einzelne Vertreter dieſer Richtung haben nun auch die Anerkennung Luther's gefunden, namentlich der Dominicaner Johann Tauler und der ungenannte Prieſter des deutſchen Ordens in Frankfurt, deſſen Tractat Luther theilweiſe 1516, vollſtändig 1518 unter dem Titel: „Ein Theologia deutſch" hat drucken laſſen. Von dieſer Schrift bekennt Luther in der Vorrede, daß er aus ihr nächſt der Bibel und Auguſtin das Meiſte erlernt habe, was Gott, Chriſtus, Menſch und alle Dinge ſeien. Darauf hin iſt dieſe Schrift in zahlreichen Ausgaben im 16. Jahrhundert von

et vilitatem appropriasti. Coll. 11 (p. 73): Videor, ait, mihi maximus peccatorum. Cui cum frater diceret ex adverso: hoc non potes, pater, sana conscientia dicere nec sentire, subiunxit: Si quantumcunque sceleratum hominem tanta fuisset Christus misericordia prosecutus, arbitror sane, quod multo quam ego deo gratior esset.

1) In der angeführten Ausgabe ſeiner Werke Sermones dominicales et de tempore p. 2. Sanguis Christi clamat misericordiam. Securum, o homo, habes accessum ad deum, ubi habes matrem ante filium, et filium ante patrem. Mater ostendit filio pectus et ubera, filius ostendit patri latus et vulnera. Nulla ergo ibi erit repulsa, ubi tot caritatis occurrunt insignia. — Pag. 18. Vere humilis non elevatur, cum de bono vitae odore laudatur; verus, inquit Bernhardus, humilis vult vilis haberi et non humilis praedicari.

den Lutheranern gelesen worden[1]), ebenso im 17. Jahrhundert Tauler's Predigten. Aber überdies ist im 17. Jahrhundert, namentlich durch die Aufnahme Tauler'scher Gedanken in das dritte Buch des Wahren Christenthums von Johann Arndt, die Mystik des Mittelalters in den asketischen Gebrauch der Lutheraner wieder eingeführt worden, nicht minder die Hauptmotive Bernhard's in den Gebrauch der Puritaner in England und der Feinen in den Niederlanden. Demgemäß ist Spener[2]) zu dem Urtheil gekommen, Tauler sei in der Schätzung der Gnade und des Verdienstes Christi so weit vorgeschritten, daß er in der That diejenige Rechtfertigung lehre, welche eigentlich aus dem Glauben ist. Daraus sei es erklärlich, daß gelegentlich Katholiken ganz frei von der Werkgerechtigkeit sind, welche ihre Kirche vorschreibe, während umgekehrt werkgerechte Katholiken bei Tauler das nicht finden, woraus Luther zum Reformator geworden ist. Dieses Urtheil hat bis auf die Gegenwart überwiegende Zustimmung bei allen gefunden, welche Pietisten sind oder auch nur sich vom Pietismus imponiren lassen. Theils wird Luther's Lehre überhaupt für ein Resultat der mittelaltrigen Mystik ausgegeben, theils die nächste Verwandtschaft zwischen beiden angenommen, und der reformatorische Charakter der Mystik daran nachgewiesen, daß mit ihr Klagen über die Mißbräuche in der Kirche Hand in Hand zu gehen pflegen. Daß diese Ansichten der Zuverlässigkeit entbehren, kann man gerade an Spener's Urtheil erkennen. Er verweist ja darauf, daß Tauler's Predigten auf ihn selbst und auf einen gewöhnlichen Katholiken den entgegengesetzten Eindruck machen. Das ist nur möglich, weil auch in Tauler's Predigten die an Bernhard nachgewiesene Eigenthümlichkeit des lateinischen Katholicismus obwaltet, nämlich Werthlegung auf gute Werke als Verdienste, und danach die Neutralisirung derselben durch die Betonung der Gnade. Allein das hat eben den Sinn, daß die letztere Betrachtungsweise nur bei denen angezeigt ist, die sich Verdienste erworben haben. Deshalb ist unter Katholiken die doppelte Stimmung möglich, die der Werkgerechtigkeit, welche sich an die erste Forde-

---

1) Vgl. in Franz Pfeiffer's zweiter Ausgabe der Schrift (1855) die Vorrede.

2) Bedenken I. S. 313. III. S. 714. 828. IV. S. 67. Consilia I. p. 270.

rung knüpft, und wiederum die der Ergebung in Gottes Gnade, welche auch der zweiten Forderung nachkommt. Spener begeht nun den Irrthum, die letztere Klasse als Ausnahme innerhalb des Katholicismus selbst anzusehen; irrig ist ferner seine Folgerung, daß die katholische Stimmung für die Gnade mit der lehrhaften Verwendung derselben durch Luther zur Begründung der Lehre von der Rechtfertigung sich decke. Spener übersieht dabei den Unterschied, daß Luther's Lehre jede Geltung von Verdienst ausschließt, während Tauler nicht anders wie die übrigen Asketiker und Mystiker des Mittelalters den Verzicht auf Werth von Verdiensten nur solchen Christen zumuthet, welche in der Heiligung vorgeschritten, welche also Verdienste erworben haben. Wegen dieses Abstandes ist zu urtheilen, daß Luther den gemeinsamen Gedanken von der Gnade anders verwendet hat als die Männer des Mittelalters. Also seine Lehre von der Rechtfertigung ist nicht eine einfache logische Folgerung aus der katholischen Frömmigkeit, welche ihre Höhe in der Vereinigung mit Gott durch ein Erkennen sucht, in welchem das persönliche Selbstgefühl in das allgemeine göttliche Wesen aufgeht.

Allerdings ist das Problem, welches durch die Mystik und durch den rechtfertigenden Glauben an Christus gelöst werden soll, dasselbe. In dem einen wie in dem andern Falle soll man der Seligkeit gegenwärtig gewiß werden. Allein weiter reicht die Uebereinstimmung nicht. Denn in der mystischen Vereinigung mit Gott wird man angewiesen, die eigentlich nur zukünftige Seligkeit in momentanem Genuß vorwegzunehmen. Der Glaube aber, in welchem man die Rechtfertigung durch Christus erfährt, soll die Seligkeit dem gegenwärtigen Leben einverleiben, um so auch die zukünftige sicher zu stellen. Für den Mystiker kommt es zu jenem Zweck darauf an, sich mit Gott zu vereinigen, so wie derselbe nach der neuplatonischen Voraussetzung sich negativ zur Welt verhält, und an sich das reine, aber auch das ganze Sein darstellt. Deshalb wird der Mystiker angeleitet, seine Stellung zur Welt ebenfalls zu verneinen, durch die Betrachtung der göttlichen Liebe in Christus sich von dem Interesse an den weltlichen Gütern und von seinen Begehrungen danach zu trennen, ferner überhaupt den Willen seiner Action und seiner individuellen creatürlichen Bestimmtheit zu entkleiden, ihn in die Leidentlichkeit und Gelassenheit herabzusetzen, um unter diesen Bedingungen entweder die

Schauung Gottes zu erreichen oder direct in Gott zu versinken. Denn die reine Erkenntniß Gottes, wie er an sich ist, soll nach Augustin und Thomas ebenso zur Verschmelzung des Schauenden in das Wesen Gottes führen, wie nach der andern Methode des Duns die Verzichtleistung auf den individuellen Willen den creatürlichen Geist in das reine Sein Gottes verschwinden läßt[1]). Dieses Ziel, wenn es auch nur auf Momente ergriffen wird, ist nach der Herkunft und den deutlichen Bedingungen der mystischen Methode ebenso pantheistisch wie akosmistisch gemeint. Man hat sich, indem man auch nur momentan Ein Geist mit Gott wird (1. Kor. 6, 17), persönlich davon zu überführen, daß eigentliches Sein nur als Gott vorzustellen ist, und daß die richtige Verneinung des creatürlichen Seins durch schauende Gotteserkenntniß oder durch vollkommene Gelassenheit des Willens den Menschen nothwendig in Gott aufgehen läßt. Obgleich Luther es leider nicht für eine Aufgabe geachtet hat, den Begriff von Leben und Seligkeit deutlich zu machen, die er als die einfache Wirkung der Vergebung der Sünden behauptet, so ist doch klar, daß er damit nichts meint, was in dem Schema des Pantheismus oder gemäß dem Satz Bernhard's: sic affici deificari est, zu verstehen wäre. In der Stellung des Menschen zu Gott, welche durch die Rechtfertigung im Glauben geordnet ist, wird der feste bleibende Unterschied zwischen dem Gnadenwillen Gottes und der individuell persönlichen Bestimmung des Gläubigen für Gott und innerhalb der Welt vorbehalten. Wenn jedoch die Rechtfertigung oder Sündenvergebung dem Gläubigen unmittelbar die Seligkeit möglich macht, so wird dieselbe nach anderen Erklärungen Luther's ebenso sehr in der Freiheit über die Welt, wie in der durch keine Schuld mehr gehemmten Freiheit der Verehrung Gottes bestehen. Hierin wird das Vertrauen auf Gott sich bewähren, welches aus der Versöhnung durch Christus hervorgeht. Denn im Sündenstande ist dasselbe nicht möglich, und seine Abwesenheit ist das Hauptmerkmal an dem Unwerthe der Sünde im Vergleich mit Gott. Allerdings wird nun auch für die Mystik das Attribut der christlichen Freiheit in Anspruch genommen, und namentlich in den Erscheinungen der Geduld nachgewiesen. Einer armen d. h. mystisch gerichteten Seele sind alle Dinge gleich, lieb also leid, schelten als

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 469—472.

loben, Armuth als Reichthum, Weh als Wohl, Feind als Freund. Eine ſolche Seele ferner bewährt die volle Wirkung Gottes in ihr durch die übernatürlichen Tugenden Glaube, Zuverſicht, Liebe[1]). Allein die gleichen Worte haben im Sinne der Myſtik und im Sinne Luther's verſchiedene Bedeutung, ſo gewiß in dem einen Falle das Daſein im Kloſter, in dem andern das Berufsleben in der menſchlichen Geſellſchaft als der Spielraum für die Bewährung der Freiheit vorausgeſetzt iſt. Der Myſtiker erſtrebt die Vereinigung mit Gott auf dem Wege ſeiner Befreiung von der Welt. Luther meint die Freiheit über die Welt als die Folge des durch Chriſtus dem geborenen aber verſöhnten Sünder möglich gemachten Vertrauens auf Gott.

Der Abſtand dieſer beiden analogen Methoden der gegenwärtigen Heilsgewißheit wird unter evangeliſchen Theologen deshalb nicht deutlich erkannt, weil, wie geſagt, ſeit dem Anfange des 17. Jahrhunderts die myſtiſche Frömmigkeit theils in vollem Umfang, theils in verkürzter Geſtalt in den evangeliſchen Kirchen wieder Aufnahme gefunden hat. Dadurch wird das hiſtoriſche Urtheil über die Art und den Werth der mittelaltrigen Geſammterſcheinung getrübt. Demgemäß überſchätzt man auch diejenigen myſtiſchen Elemente, mit welchen Luther vor ſeinem reformatoriſchen Auftreten ſich getragen, und die Anerkennung, welche er Tauler und dem Verfaſſer der „deutſchen Theologie“ zugewendet hat. Denn es kann nicht zweifelhaft ſein, daß Alles was Luther aus dem letztern Buche gelernt haben will, bei ihm eine ganz andere Geſtalt gewonnen hat, und daß ſein reformatoriſcher Gedankenkreis nicht durch den Inhalt des Buches beſtimmt worden iſt. Diejenigen, welche Myſtik und lutheriſche Reformation in Eins rechnen, pflegen allerdings dabei den Vorbehalt zu machen, daß zwiſchen geſunder und ungeſunder Myſtik zu unterſcheiden, und daß das Merkmal der letztern in dem pantheiſtiſchen Ziel oder der pantheiſtiſchen Vorausſetzung zu erkennen ſei. Indeſſen dieſes Merkmal iſt der Myſtik ſo eigenthümlich, daß ſie ohne daſſelbe in ihrer Art unvollſtändig iſt. Und wenn man Johann Arndt als Vertreter geſunder Myſtik auszeichnen würde, in der Voraus-

---

1) Vgl. das „Buch von Geiſtlicher Armuth“, welches bisher unrichtig Tauler zugeſchrieben wurde, und meine Unterſuchung deſſelben, in Zeitſchrift für Kirchengeſchichte IV. S. 337 ff., insbeſondere S. 343. 345.

ſetzung, daß er ſich pantheiſtiſcher Folgerungen enthielte, ſo iſt er in der Reproduction Tauler'ſcher Gedankenreihen im dritten Buch des „Wahren Chriſtenthums“ folgerecht dahin gelangt, daß Gott der Seele, welche ſich ihm durch Verneinung ihres eigenen Willens rein leidentlich hingiebt, ſich ſelbſt geben muß, nicht blos aus Gnade, ſondern auch, weil die Natur keine leere Statt duldet (Cap. 2, 4; 5, 1). Das hat den Sinn, daß in die Seele, welche ſich ihrer Creatürlichkeit entledigt, das allgemeine Sein, Gott einſtrömt, wie die Luft in den luftleeren Raum. Allerdings iſt dieſes Bekenntniß vollſtändiger Myſtik dem Lutheraner mehr aus Verſehen gelungen. Denn die Myſtik kann eigentlich nur im Kloſter oder in der Einſiedelei gedeihen. Deshalb begnügen ſich Arndt und ſein Nachfolger Chriſtian Hohburg[1]) mit einer Aufgabe, die hinter den Muſtern des Mittelalters zurückbleibt. Die Devotion dieſer Epoche nährt ſich in erſter Linie an dem vertrauten liebeſeligen Umgang mit dem Bräutigam Chriſtus, der Gottes Liebe in ſeinen Mühſeligkeiten und Leiden vergegenwärtigt. Durch dieſe Contemplation und über ſie hinaus wird die Vereinigung mit Gott erſtrebt, welche die Individualität des Frommen momentan anſſaugt, ſo daß er mit Gott Ein Geiſt wird. Die Lutheraner des 17. Jahrh., welche nicht im Kloſter leben, verzichten in ſehr erklärlicher Weiſe auf dieſes Ziel, und begnügen ſich mit dem Liebesſpiel der Contemplation des Heilandes; aber ſie deuten dieſe Uebung der Phantaſie als den Inhalt der unio mystica, welche ſie als ein Attribut des allgemeinen Heilsglaubens in Anſpruch nehmen. Das iſt die Linie, auf welcher ſich auch der Anſpruch erhebt, daß man geſunde Myſtik pflege gegen die ungeſunde Myſtik des Mittelalters. Wenn dasjenige geſund iſt, was in ſeiner Art vollſtändig iſt, ſo iſt die Copie der Myſtik, deren man ſich ſeit dem 17. Jahrh. im Proteſtantismus bedient, ungeſund.

Den Abſtand zwiſchen der Reformation des 16. Jahrh. und der Myſtik kann man noch ſehr deutlich an den Schriften von Johann von Staupitz vergegenwärtigen, welche dieſer Gönner Luther's in den Jahren 1515—1518 verfaßt hat[2]). Da er vor-

---

1) Theologia mystica. Amſterdam 1655. 56.

2) Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Chriſti, 1515. De executione aeternae praedestinationis, 1517 (Deutſch von Chriſtoph Scheurl). Von der Liebe Gottes, 1518. Hingegen iſt die Schrift Von dem heiligen

her in dieser Richtung nicht thätig gewesen ist, und da die Schrift über die Prädestination, welche aus Predigten, die er zu Nürnberg gehalten, entstanden ist, auf die Anregung durch Augustin schließen läßt, so hat Staupitz ohne Zweifel damals einen Einfluß durch Luther erfahren. Um so mehr interessirt es zu sehen, daß Staupitz damals gerade die Formen katholischer Lehre und katholischer Devotion aufs Genauste inne gehalten hat. Er bekennt sich unumwunden zum katholischen Begriff von der Justification. „Der Sünder wird gerechtfertigt durch die Wiedergeburt. In dieser neuen Geburt ist der Vater Gott, die Mutter der Wille, der erweckende Same das Verdienst Christi. Wo diese Dinge zusammenkommen, da wird geboren der Sohn Gottes, gerechtfertigt und lebendig gemacht durch den Glauben, der wirkt durch die Liebe“ [1]). Er adoptirt demgemäß auch den Begriff der Verdienste, welche von Gott durch die Seligkeit belohnt werden; aber er beeilt sich hinzuzufügen, daß, da die Gnade der Grund der guten Werke ist, Gott seine eigenen Werke in dem Justificirten belohne. Denn wie Gott der letzte wirkende Grund in allen Wirkungen ist, so hat er auch andere Werke in uns, die Werke des formirten Glaubens. Diese gehen aus von Christo und gehen in Christum (als ihren Zweck), und sind also in besonderem Sinne Werke Christi genannt, wiewohl sie formlich (formell) im Menschen, und anders nicht Gottes, denn durch eine bloße auswendige Benennung, in ihnen selbst aber endlich gemessen und geschaffen sind. Weil sie als Werke einer endlichen Person von Natur endlich sind, so mag auf ihnen keine Gerechtigkeit eines unendlichen Verdienstes begründet werden, dem pflichtbar wäre unendliche Belohnung; ist aber Gott entschlossen, sich für dieselben zu geben, so ist es eine Gnade, keine Gerechtigkeit. Dieweil die Rechtfertigung eine Gnade ist, dazu die Annehmung der Werke in der Gnade auch eine Gnade ist zu der Verdienstniß (mit Duns gegen Thomas) und dann die Verdienstniß Christi unser worden ist durch die Gnade, demnach

---

rechten christlichen Glauben, 1525, hier außer Gebrauch zu lassen, weil sie von Luther's reformatorischem Gedankenkreis abhängig ist. Vgl. Opera vol. I. ed. Knaake, 1867, ferner Kolde, Die deutsche Augustinercongregation und Johann von Staupitz. 1879.

1) De praedestinationis exsecutione, in der Uebersetzung von Christoph Scheurl, § 34. 35. 36. A. a. O. S. 145.

wird billig das ganze Leben eines Christen der Gnade zugeeignet, und in ihm ausgelöscht, was man der vernünftigen Creatur zumißt, nämlich die Herrschaft oder Eigenthum der Werke, vom Anfang bis ans Ende. Denn der Anfang des Werks des Christenmenschen ist die Vorsehung, die Mitte die Rechtfertigung, das Ende die Glorificirung oder Großmachung, welches dann Wirkungen sind der Gnade und nicht der Natur[1]). In derselben Weise ist Staupitz auch in dem Tractat „Von der Liebe Gottes" darauf bedacht, alle menschlichen Leistungen der vorausgehenden göttlichen Liebe unterzuordnen. Es gründet sich unsere Hoffnung keineswegs auf die Liebe, die wir zu Gott haben, sondern auf die Liebe, die Gott zu uns hat, auf die Werke, die Gott in uns wirkt. Er erklärt sich deshalb gegen die Thorheit der Menschen, die mit ihrer Gutthat sich unterstehen, Gott nach ihrem Gefallen zu bewegen und Gott mit ihrer Frömmigkeit zu sich zu locken, wie man den Sperber zum Aas locket. Diese nehmen solcher Gestalt der Barmherzigkeit Gottes ihren gebührenden Vortritt, tragen befleckte Lumpen zu Markt, wollen Gold mit Unflat bezahlen, aus ihrer Gerechtigkeit selig werden, und gebrauchen, ihre Thorheit zu verfechten, der heiligen Lehrer Sprüche, die sie noch nicht verstanden haben. Obwohl nun die Liebe, die Gott in uns wirkt, in ihren verschiedenen Graden bald zunimmt, bald abnimmt, so ist es doch nicht ohne besondern Trost zu wissen, daß die Liebe, die Gott zu uns hat, weder zu- noch abnimmt, und vielmals, ohne unser Verständniß, dann unser Allerbestes wirkt, wenn wir es am wenigsten empfinden. Deshalb kommt uns gelegentlich aus großer Liebe Gottes die Liebe der Anfänger zum größten Nutzen, und wir empfinden so viel größern Trost zu Gott, wie viel wir mehr an uns verzagt werden; vertrauen uns gar nicht mehr unseren Kräften, sondern sehen allein auf das Kreuz Christi[2]).

Daran knüpft nun Staupitz eine Praxis der Frömmigkeit, welche deutlich das leitende Vorbild Bernhard's erkennen läßt. In dem „Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi" schildert er, nicht ohne charakteristische Farben des Hohenliedes zu verwenden, wie die gottleidenden Menschen, welche sich ganz resignirt Christo überlassen, welche in der Liebe Christi entblößet

1) § 38. 40. 43. 52. A. a. O. S. 146—150.
2) A. a. O. S. 101. 108. 110.

ſind von allen Creaturen, die Leiden als die Boten empfangen, die ſie zu ihrem Bräutigam führen, und in dem zeitlichen Tode den Gewinn des ewigen Lebens erwarten. Dies meint aber Staupitz ſo, daß wenn auch ein ſolcher Menſch aller Welt Sünde auf ſich hätte, er durch einen willigen Tod, den er Gott giebt, alle Pein, die er wegen ſeiner Sünden ſchuldig wäre, bezahlt und die Schätze des himmliſchen Reiches überkommt. Auf der Höhe der Ueberlaſſung an Gott formulirt er die Willigkeit, nach Gottes Willen zu ſterben, wieder zu einem vollkommen genugſamen Verdienſt des ewigen Lebens[1]). Er folgt darin, wie Kolde nachweiſt, ſeinem ältern Ordensgenoſſen Johann von Paltz[2]). In der Schrift von der Prädeſtination trägt Staupitz die „Vorverſuchung der Seligkeit“ d. h. die Vorwegnahme der Seligkeit in der myſtiſchen Vereinigung ſo vor, daß er die Ehe, insbeſondere den intimſten ehelichen Verkehr zu dieſem Zweck allegoriſirt. Er iſt darin ohne Zweifel ebenfalls irgend welchen Vorbildern gefolgt[3]). Am reinſten hat Staupitz den Gegenſtand in dem Tractat von der Liebe Gottes ausgedrückt. „Der wird vollkommen genannt, dem ſich Gott ſo lieblich, ſo freundlich, ſo ſüß einbildet, daß ihm wird, es ſei nichts denn Gott. Derſelbe übergehet Wahl und eigene Wirkung, und wartet allein, was Gott in ihm ſpreche und wirke, in ganzem Gehorſam und vollkommener Gelaſſenheit, und lebt eben als lebe er nicht. Deſſen Geiſt klebt alſo feſt an Gott, daß er Ein Geiſt geſprochen wird; in ihm hat Furcht keine Statt, Arbeit keine Beſchwerung, Leiden Ergötzlichkeit. Der heilige Geiſt iſt das Feuer, das den Menſchen ganz verzehrt und bis zu Aſchen verbrennt, ja ganz zu Nichte macht, auf daß Gott allein Alles in allen Dingen bleibe“[4]). Wenn man Staupitz zwar einerſeits mit Eckart in eine Reihe geſtellt hat[5]), andererſeits von demſelben als praktiſchen Myſtiker hat unterſcheiden wollen, ſo darf dagegen behauptet werden, daß alle Myſtik praktiſches Verhalten und Anleitung dazu iſt, und daß Eckart's Predigten nur eine Ausnahme in der Myſtik ſelbſt bilden. Derſelbe hat nämlich vom Standpunkte der myſti-

---

1) A. a. O. S. 58. 61. 62. 71.
2) Vgl. Kolde S. 177—181.
3) § 107—121. S. 159—161.
4) A. a. O. S. 106, vgl. S. 118.
5) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 256.

ſchen Einigung aus die ſonſt überall vorausgeſetzte ſcholaſtiſch-theoretiſche Weltanſicht pantheiſtiſch modificirt. Staupitz alſo iſt inſoweit Myſtiker, als er von der an dem Leiden Chriſti genährten Liebe zu Gott zu der Vereinigung mit Gott aufſteigen lehrt, in welcher Gott Alles und der Menſch nichts iſt. Allein er iſt darin nur der Ueberlieferung feſtſtehender Muſter gefolgt. Sein Abſtand von Eckart aber iſt noch daran erkennbar, daß er das erſtrebte Ziel nicht im Erkennen und Schauen Gottes, ſondern ſchon in der Verzichtleiſtung auf den eigenen Willen erblickt. Das heißt, er folgt dem Seligkeitsbegriff des Duns Scotus, oder er gehört in die quietiſtiſche, franciscaniſche Reihe der Myſtik. Wie weit dieſe Methode von Luther's Anſicht entfernt iſt, kann man aus Folgendem entnehmen. In ſeinem Tractat vom Glauben (1525) deutet Staupitz die unauflösliche Vereinigung mit Chriſtus erſtens auf die Gemeinſchaft der Glieder mit dem Haupte, d. h. die Kirche, zweitens auf die Analogie der Ehe, daß Chriſtus alle Sünde auf ſich genommen und dem Gläubigen ſeine Gerechtigkeit zugeeignet hat, drittens auf die jenſeitige Seligkeit[1]). Die zweite Art der Einheit mit Chriſtus hat nun Staupitz aus Luther's de libertate christiana[2]) entlehnt. Luther aber hat hier den mittelaltrigen Begriff der unio mystica in materieller wie formeller Beziehung umgedeutet. Als den Inhalt derſelben meint er nichts anderes als die Erlöſung und Rechtfertigung, wie er ſie verſteht, daß Chriſtus unter den Sünden der Menſchen leidet, und daß die Sünder demgemäß gerecht geſprochen und mit den übrigen Gaben Chriſti ausgeſtattet werden. Dadurch aber wird auch die Form der Vorſtellung verändert. Die Ehe mit Chriſtus wird nicht in der Form individueller Ekſtaſe oder individueller Gelaſſenheit des Willens vorgeſtellt, ſondern als das Schema des in Erlöſung und Gerechtſprechung beſtehenden Austauſches zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen. Und da dieſer Austauſch Alle gleichmäßig angeht, als etwas was mit dem Glauben eines Jeden wirkſam iſt, ſo fällt dieſe Ehe mit der Einheit zwiſchen Haupt und Gliedern im Leibe Chriſti zuſammen. So iſt die Sache auch von Lutheranern verſtanden worden. An dem Wechſel der Vorſtellungsweiſen von

1) A. a. O. S. 129. 130.

2) Opera var. arg. ad reformat. hist. pertinentia Tom. IV. p. 227.

Staupitz kann man also auf das Einfachste den Unterschied zwischen Luther's Interesse und dem der Mystik messen[1]).

19. Hat der Gründer des Pietismus in der lutherischen Kirche die Grenze zwischen Luther's Reformation und der Mystik des Mittelalters zu verwischen unternommen, um die Aufnahme mystischer Vorbilder in die Asketik des Lutherthums zu rechtfertigen, so haftet eine analoge Verwirrung von Ungleichartigem an dem ältern Versuche, Zeugen für das Recht unserer Reformation in dem Mittelalter nachzuweisen. Was Flacius in dieser Beziehung geleistet hat, beherrscht noch immer die Beurtheilung einer Reihe von Oppositionsgruppen in der mittelaltrigen Kirche, deren reformatorische Antriebe man dem Wirken Luther's gleich zu setzen bestrebt ist, wenn auch allmählich noch so viele Gründe gegen die volle Uebereinstimmung der verglichenen Erscheinungen sich aufdrängen. Die fehlerhafte Behandlung dieses Gegenstandes culminirt in Ullmann's Werke: Reformatoren vor der Reformation. Dieser Geschichtsforscher ordnet die heterogensten Erscheinungen dem Begriff der Reformation unter, indem er jede Abweichung von dem breiten Wege des katholischen Kirchenthums, auch die pantheistische Mystik und die nominalistische Schulphilosophie als Vorbereitung desjenigen bezeichnet, was Luther geleistet hat. Aber zugleich läßt er die Kenntniß desjenigen vermissen, was im Allgemeinen correcter Katholicismus, und woran die Haltung derjenigen Männer des 15. Jahrhunderts zu messen ist, die er monographisch behandelt, Johann Wessel, Johann von Wesel und Johann Goch. Bei dem erstgenannten begegnen wir der doppelten Gedankenreihe, welche bei allen praktischen Theologen des Mittelalters nachgewiesen ist oder werden kann, daß die

---

1) Ich darf wohl nicht verschweigen, daß ich mit Hering, Die Mystik Luther's im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältniß zur ältern Mystik, Leipzig 1879, bekannt bin. Aus diesem fleißigen Buche ergiebt sich, daß Luther etwa bis 1518 sich in den gangbaren Darstellungen der mittelaltrigen Asketik bewegt, daß er aber niemals in der Weise von Staupitz sich auf das Thema der mystischen Vereinigung mit Gott eingelassen hat. Mit seinem reformatorischen Auftreten fällt auch jener Apparat für Luther aus. Im Ganzen aber vermisse ich an der angeführten Schrift einen deutlichen Begriff von Mystik und von ihrer Geschichte, welcher erforderlich ist, wenn die gestellte Aufgabe in fruchtbarer Weise gelöst werden soll.

Gerechtmachung Verdienste möglich macht, und daß man von denselben abzusehen und sich auf Gottes Gnade zu verlassen habe. Es ist also schwer begreiflich, wie Ullmann[1]) behaupten kann, daß Wessel in dem materialen Principe der Reformation, in der „Zurückführung des christlichen Lebens auf die Erlösung und Rechtfertigung in Christus, mit Ausschluß jedes andern nur von Menschen aufgestellten Heilsmittels" mit Luther und dessen Genossen übereingestimmt habe. Sofern diese Formel auch für Wessel's Lehrweise gilt, ist sie nichts weniger als ein präciser Ausdruck des unterscheidenden Charakters der reformatorischen Lehre. Nun ist es auch nur die deutliche katholische Lehre, welche Ullmann selbst (S. 514) in folgenden Sätzen Wessels wiedergiebt: „Die Aufhebung der Sünde ist nichts anderes als der Besitz der gerechtmachenden Liebe, denn wer diese nicht hat, bleibt in der Sünde. Damit also Christus die Sünden hinwegnehme, ist erforderlich, daß er die Gerechtigkeit eingieße". Wessel legt für diesen Fall wie Staupitz das Gewicht auf die objective Wirkung Christi und nicht auf die Form der menschlichen Freiheit. Denn er fährt fort: „Christus ist also auch in der von ihm angenommenen Menschheit die bewirkende Ursache zur Gerechtmachung der Gottlosen, zur Gnade und Weisheit, zum Gericht und zur Liebe, zu ihrem Fortschreiten bis zur Vervollkommnung und bis zur Vollendung der Vervollkommneten, das heißt, bis zur Beseligung"[2]). Beides bewährt sich auch in einem späteren Theile des Buches. Wessel führt aus, daß die Menschen nicht durch Werke des Gesetzes gerecht werden, weil sie als Sünder dieselben in der nothwendigen Vollkommenheit nicht erfüllen (Cap. 45. 46). Die Sünder werden also gerecht gemacht durch den Glauben an Christus, nämlich durch den, welcher in der Liebe thätig ist. Der Glaube hat freilich nicht den Werth, welcher der activen Vollkommenheit der Engel gleichkommt; aber es gefiel Gott, den Glaubenden größere Gerechtigkeit als den Engeln zu verleihen, nämlich die Gerechtigkeit der priesterlichen Leistungen Christi, durch welche die Glaubenden gerecht sind, wenn sie auch nicht die Gerechtigkeit vollkommen ausüben (Cap. 45). Oder, wie es in einer andern Wendung heißt, nicht unser Glaube ist unsere Gerechtigkeit, sondern der Vorsatz

1) Reformatoren vor der Reformation II. S. 659.

2) De magnitudine passionis cap. 7. Opera, Amstelod. 1617.

Gottes, welcher in dem Opfer Christi unser Opfer annimmt (acceptare). In dem Blute Christi nämlich ist nicht blos Vergebung der Sünden, sondern Gerechtmachung und Seligkeit (Cap. 44). Unsere Leistungen und geistigen Opfer sind an sich ungenügend, um das Urtheil Gottes zu ertragen. Aber sofern man durch den Glauben an dem vollkommenen Opfer Christi theilnimmt, wird man durch dieses und durch die eigenen geistigen Opfer vor dem strengen Urtheil Gottes als gerecht bestehen (Cap. 39). Aber trotz dieser gut katholischen Bekenntnisse ist Wessel nicht der Meinung, auf die eigenen Opfer und Leistungen im Christenstande Gewicht zu legen; er stützt sein Selbstgefühl allein auf das Kreuz Christi und den Gnadenvorsatz Gottes. Vere dignum et iustum in cruce Christi gloriari, ex qua maxime nostra dignitas innoteseit, per quam secura nobis fiducia et pignus datur ad nostram illam dignitatem, quae nobis per crucem innotuit certissime reditura (cap. 42). Super omnia gloriamur in deo, per Christum suam in nobis caritatem commendante. Sicut enim omnia haec ad iustificationem nostram, quae tamen finaliter in solo consistit proposito dei, ita etiam gloria nostra est in solo deo suam in nobis caritatem commendante (cap. 44). Qui evangelium audiens credit, — praeterea amat evangelisatum iustificantem et beatificantem, quantalibet pro consequendo faciat et patiatur, non sua opera, non se operantem extollit, sed propensus in eum, quem amat, — nihil sibi ipsi tribuit, qui scit nihil habere ex se. Scit ergo, si nihil habet, nisi quod acceperit, non de suo gloriandum, quasi non acceperit, sed in eo gloriandum, qui donat. Vere omnes iustitiae nostrae velut pannus menstruatae, — ut vere non tum iusti, sed mere iniusti plectendique convincamur (cap. 46). Ich darf endlich auf die Exempla scalae meditationis (p. 327—408) verweisen, drei sehr ausführliche Betrachtungen, deren pedantische Gliederung und rhetorische Darstellung die Entschiedenheit nicht beeinträchtigt, mit welcher Wessel sein Heilsbewußtsein auf die Liebe stützt, welche Christus in der Aufopferung seines Lebens für uns bethätigt hat.

Bei Johann von Goch und Johann von Wesel beschränkt sich die Analogie mit der Reformation darauf, daß sie einige katholische Institutionen, wie die Gelübde und den Ablaß bestritten haben. Ullmann's Bestreben aber ist darauf gerichtet, den Werth

dieſer Oppoſition zu übertreiben. Dazu dient ihm nun, wie bei Weſſel, ſein wunderbarer Mangel an Verſtändniß ſowohl der katholiſchen als der reformatoriſchen Heilslehre. Bei Goch geht er freilich nicht bis zu der Behauptung fort, daß derſelbe in der Rechtfertigungslehre mit den Reformatoren übereinſtimme; er giebt zu, daß „die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben noch nicht in dem Maße als Alles beherrſchender Mittelpunkt, wie bei den Reformatoren hervortrete“ [1]). Allein die eigenen Excerpte Ullmann's aus den Schriften von Goch (von S. 77 an) beweiſen, daß der Mann nichts anderes als die katholiſche Juſtificationslehre führt! Ullmann findet dann noch beſonders an Goch zu rühmen, daß er das menſchliche Verdienſt ſtreng ausgeſchieden habe. Seine eigenen Excerpte beweiſen jedoch nur, daß Jener, wie Staupitz, den Begriff des Thomas vom Verdienſt durch den des Duns und der Nominaliſten bekämpft hat. Auch Johann von Weſel ſteht in der entſcheidenden Frage der Rechtfertigung den Reformatoren nicht näher. Denn was ihm Ullmann [2]) dafür anrechnet, iſt die katholiſche Lehre, daß Chriſtus inſofern unſere Gerechtigkeit iſt, als man vom heiligen Geiſte gelenkt wird, und die Liebe Gottes (zu Gott) in die Herzen ausgegoſſen iſt. Dieſelbe Unkenntniß der katholiſchen Lehre theilt auch der Biograph eines andern ſogenannten Vorläufers der Reformation. Dem Hieronymus Savonarola wird durch Karl Meier [3]) bezeugt, daß er „den eigentlichen Kern der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung ohne Verdienſt der Werke, durch Gnade, im Glauben, beſtimmt erfaßt habe“, — und aus der Darſtellung der Lehre des Mannes, die danach folgt, ergiebt ſich zweifellos, daß er Thomiſt geweſen iſt [4])! Auch von Johann Wiclif hat es Lechler [5])

---

1) A. a. O. I. S. 90.

2) A. a. O. I. S. 324. 325.

3) Girolamo Savonarola (1836) S. 215. 269—281.

4) Allerdings ſpricht auch Savonarola in der von Luther empfohlenen Auslegung von Pſalm 51 die religiöſe Selbſtbeurtheilung in Bernhard's Weiſe aus: Quot iusti, tot miserationes. Nullus gloriari potest in semetipso. Veniant omnes iusti et interrogemus eos coram deo, an sua virtute salvi facti sint? Certo omnes respondebunt, non nobis, domine, sed nomini tuo da gloriam.

5) Herzog's Realencyklopädie XVIII. S. 100. In ſeinem Werke über Johann von Wiclif 1. S. 538 behält Lechler eine Abweichung ſeines

als etwas besonderes hervorgehoben, daß „obgleich seine Ausdrucksweise das scholastische Gepräge namentlich in der Anerkennung von Verdiensten nicht verleugnet, er doch von der Werkheiligkeit weit entfernt, vielmehr der freien Gnade Gottes in Christus zugethan ist. Erklärt er doch den Begriff des meritum ex congruo für eine Erfindung. Vielmehr betont er die Wahrheit, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, die nur aus Gnade verliehen wird, und daß Gott, wenn er das gute Werk eines Menschen belohnt, seine eigene Gabe krönt." Das ist thomistische Theologie; und in dem meritum ex congruo wird nur der Nominalismus, nicht aber ein Glied katholischer Kirchenlehre bestritten! Ebenso unrichtig ist die Behauptung von Krummel [1]), daß Johannes Hus in der Rechtfertigungslehre protestantisch sei. Seine eigenen Excerpte beweisen es, daß Jener nur die katholische Lehre vertritt. Denn, wie ich schon oben (S. 106) ausgesprochen habe, alle jene Merkmale der iustificatio als Wirkung der Gnade werden auch von den realistischen Lehrern der mittelaltrigen Kirche behauptet, aber dieselben verstehen unter dem Hauptbegriff der iustificatio etwas Anderes als die Reformatoren, und deshalb auch unter dem Glauben, welcher zur iustificatio gehört.

Man würde sich solcher Fehlgriffe des Urtheils enthalten, wenn man sich klar machte, daß wenn die abendländische Kirche Reformerscheinungen in sich faßt, diese nicht immer von der Art und Richtung des Unternehmens Luther's sein werden. Also man wird auf Reformatoren vor dessen Reformation zu rechnen haben, welche ihm mehr unähnlich als ähnlich sind. Und die Uebereinstimmung, welche etwa in dem Widerspruch gegen die kirchliche Auctorität auf beiden Seiten stattfindet, ist neben dem Uebrigen nicht entscheidend [2]). Die zweite Hälfte des Mittelalters ist nun beherrscht durch die zuerst von den Waldensern unternommene, nachher in der Person des heiligen Franz kirchlich legitimirte Reform der Kirche. Dieselbe richtet sich nicht mehr blos auf den Kreis des Mönchthums, sondern zugleich auf das christliche Volk, welches durch die Predigt des evangelischen Gesetzes Christi, d. h. der Lebens-

Helden von Thomas dennoch vor, weil dieser nicht die Ungiltigkeit von merita ex congruo ausspreche. Das ist aber, wie ich schon in der ersten Ausgabe dieses Buches nachgewiesen habe, doch der Fall. Vgl. oben S. 72. 105.

1) Geschichte der böhmischen Reformation S. 388.

2) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 7—22.

grundsätze der Bergpredigt zu einer dem Mönchthum und der Nachfolge des armen Lebens Christi angenäherten Vollkommenheit geführt werden soll. Hierbei brachte es die strengere Gruppe des Franciscanerordens zu einem Grade der Opposition gegen das Papstthum, dessen Weltstellung und Reichthum, welche durch die Reformation des 16. Jahrh. nicht überboten werden konnte. Aber diese Erscheinungen sind nur zufällige Zugabe zu der franciscanischen Kirchenreform. Die Opposition der strengen Glieder des Ordens wurde durch das Concil zu Constanz überwunden, indem sie als der besondere Orden der Observanten anerkannt wurden. In deren Kreise ist die Forderung in der Stille fortgepflanzt worden, daß die Curie arm werden solle; aber sie haben zugleich, wenigstens in Italien, die Aufgabe hochgehalten, durch die Gewalt der Bußpredigten die Gemüther von dem weltlichen Luxus abzuziehen und, was die Hauptsache ist, zu der Versöhnung und dem allgemeinen Frieden zu stimmen, worin die höchste Leistung christlicher Pflicht erkannt werden muß[1]). In der Consequenz dieses Grundsatzes steht die Anforderung, welche den Mittelpunkt der christlichen Lehre Wiclif's bildet. Wie es Wiclif meint[2]), soll im ganzen Umkreis menschlichen Daseins, im bürgerlichen Leben wie im Staat jedes Gesetz sich nach Gottes oder dem evangelischen Gesetz richten. Das evangelische Gesetz, dessen energische Vertretung Wiclif den Ehrentitil eines Doctor evangelicus eintrug, ist die Bergpredigt, als Probe des Gesetzes der Liebe. Das ist ein anderer Stoff als die Predigt des Paulus von der Versöhnung, welche Luther als das Evangelium proclamirte. Die Instanz des evangelischen Gesetzes Christi wird ferner auch von Johann Hus in den Mittelpunkt gestellt, und gelehrt, daß das kanonische und das römische Recht eben in dem Maße giltig seien, als sie indirecte Ordnungen zur Ausübung der Liebe bilden[3]). Daß dieser Gesichtspunkt, den Staat und das Rechtsleben auf die Norm des höchsten sittlichen Gesetzes hinauszuführen, und die moralische Tendenz der Predigt der Bettelmönche wesentlich zusammengehören, davon bietet Savonarola die Probe dar. Er hat mit der Bußpredigt vorge-

---

1) Jakob Burckhardt, Cultur der Renaissance in Italien (1860) S. 467—473.

2) Lechler a. a. O. I. S. 476. 488.

3) Krummel a. a. O. S. 362. Lechler II. S. 234.

arbeitet, um dann auf kurze Zeit in Florenz das Gesetz des Evangeliums als den Maßstab des bürgerlichen Lebens und aller zu gebenden Gesetze aufzupflanzen[1]). Hierin ist doch eine andere Reformtendenz wirksam, als welche bei Luther obwaltet. Diese theokratisch gerichteten Männer sind also nicht Vorläufer der Reform, welche Luther vertritt. Sie sind Reformatoren vor dessen Reformation, aber eben selbständige eigenthümliche Reformatoren, welche sich in Widerspruch mit Luther gesetzt haben würden, wenn sie dessen Unternehmen erlebten. Denn auch Erasmus ist in Collision mit Luther getreten, weil sein Reformideal das franciscanische war. Die Curie, meint er, soll arm werden, und das Gesetz Christi, die Geduld, die Nachgiebigkeit, die Versöhnlichkeit sollen zur Ausführung kommen. Davon nun sieht er in Luther's Wirkungskreise nichts; es gebe viele Lutheraner, sagt er gegen Hutten, aber wenig Evangelische, nämlich welche jenen Aufgaben des Lebens nachkommen. Der Anhänger des Erasmus, Georg Witzel hat sich vorübergehend an Luther angeschlossen, in der Erwartung, **omnia fore melius christiana**, d. h. es werde Alles direct auf die Tugenden hinauskommen, welche die Bergpredigt vorschreibt. Es sind dieses ja die eigentlichen und höchsten Proben des Christenthums. Allein dieselben auf dem Wege gesetzlicher oder mönchischer Zucht oder vorübergehender Gefühlserregung hervorzurufen, bezeichnet das Reformbestreben, welches in der zweiten Hälfte des Mittelalters innerhalb der lateinischen Kirche theils ohne theils mit Opposition gegen das Papstthum auftritt.

20. Die Richtung auf die Gnade und der Verzicht auf das Verdienst, welche in der katholischen Kirche mit der Pflege gesetzlicher Haltung zusammentreffen kann, ist auch von den Vertretern dieser Reformbestrebungen vorbehalten worden. Denn sie bildet in gewissem Sinne ein durchgehendes und charakteristisches Interesse der römisch-katholischen Kirche selbst. Sofern dieselbe sich im Gebete darstellt, ist es unumgänglich, daß in dem ausgesprochenen religiösen Erkennen, in Dank und Bitte, alle Heilsgüter nur auf Gott oder Christus zurückgeführt werden; das tägliche Bedürfniß nach neuer Gnade wird demnach nicht in der Form eines Anspruchs aus Verdiensten, sondern in der Form des Vertrauens zu

---

1) Karl Meier a. a. O. S. 75.

Gott ausgesprochen [1]). In der präciſeſten Geſtalt aber iſt das Bewußtſein der Sündhaftigkeit, die Gleichgiltigkeit der Verdienſte für Gott und das vorherrſchende Bedürfniß nach ſündenvergebender Gnade im Verhältniß zur Heilsvollendung in einem Gebete des römiſchen Meßkanon dargeſtellt, welches natürlich wegen dieſes Zuſammenhanges kirchliche Bedeutung erſten Ranges hat: Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum — omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte. Alſo nicht Verdienſt der Werke, ſondern Vergebung der Sünden öffnet den Zugang zu der triumphirenden Kirche, zu der Gemeinſchaft der ewigen Seligkeit.

Dieſem Zeugniſſe des römiſchen Katholicismus gegenüber möchte es Verwunderung erregen, daß die Praxis dieſer Betrach-

---

1) Hymni ecclesiastici, praesertim qui Ambrosiani dicuntur. In Georg. Cassandri Operibus (Paris, 1616) p. 177.

Ob hoc redemtor quaesumus,
Ut probra nostra diluas,
Vitae perennis commoda
Nobis benigne conferas.

P. 186. Virtutis infer copiam,
Qua conferas clementiam,
Oblitus ut peccaminum
Dones quietem temporum.

P. 189. Infunde nunc piissime
Donum perennis gratiae,
Fraudis novae ne casibus
Nos error atterat vetus.

P. 193. Ob hoc redemtor quaesumus,
Reple tuo nos lumine.
Per quod dierum circulis
Nullis ruamus actibus.

P. 216. Da tempus acceptabile
Et poenitens cor tribue,
Convertat ut benignitas,
Quos longa suffert pietas.

P. 221. O crux ave, spes unica,
Hoc passionis tempore
Auge piis iustitiam
Reisque dona veniam.

tungsweise gegen das Ende des Mittelalters ziemlich verschollen gewesen ist, wenigstens in dem Kreise, in welchem Luther heimisch war. Andererseits aber waren die römischen Gegner der Reformation im 16. Jahrhundert sich nicht anders bewußt, als daß diese Art der Selbstbeurtheilung theils geboten sei, theils die höchste wünschenswerthe Stufe der Frömmigkeit darstelle[1]). Es ist nicht wahrscheinlich, daß die vorliegende Gedankenreihe in jenen Kreisen erst dadurch wieder in Erinnerung gebracht worden ist, daß die Reformatoren ihr einen so vorwiegenden Nachdruck verliehen. Vielmehr tritt sie schon vor dem Ausbruche des Streites mit aller Entschiedenheit auch bei solchen Theologen auf, welche dem Kreise der Reformatoren fern stehen. Georg Cassander nämlich bezieht sich in einer sogleich anzuführenden Aeußerung darauf, daß nicht nur der Pariser Theolog Jodocus Clichtoveus († 1543), sondern auch der Löwener Theolog Hadrianus von Utrecht (als Papst Hadrianus VI.) sich in offenbarer Anlehnung an Bernhard (S. 113 Anm. Schluß.) mit Benutzung des Bildes Jesaia 64, 6 gegen den Werth der verdienstlichen Werke ausgesprochen haben. Er beruft sich auf diese Zeitgenossen, um zu beweisen, daß die allgemeine Kirche diesen Standpunkt von jeher eingenommen habe. Er sagt[2]): „Ueber die Gerechtigkeit, welche im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote besteht, bekennt die allgemeine Kirche, daß sie hauptsächlich auf dem Glauben an die Sündenvergebung, auf der Barmherzigkeit Gottes durch die Vermittelung des Blutes Christi beruht, da sie an sich unrein und unvollkommen ist. (Folgen die Zeugnisse aus allen Zeitaltern.) Dies zu schreiben erschien mir deshalb gut, damit die gegenwärtige Kirche von der Verleumdung gerechtfertigt werde, als ob sie dieser activen Gerechtigkeit und dem Verdienste der guten Werke zu viel zuweise und gegen das Verdienst Christi undankbar und lästerlich verfahre, und damit die Protestanten in dem Hauptpunkte der Rechtfertigung vor Gott leichter sich der Einheit der Kirche anschließen."

---

1) Vgl. Wimpina, Anacephalaeosis haeresum II, 9; Literae pontificiae Pauli III. de modo concionandi (von Reginald Poole) bei Lämmer, die vortridentinisch-katholische Theologie S. 163. 168. Vgl. dazu Gerhardi Confessio catholica p. 1558 sq. — mit Auswahl.

2) De articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis consultatio ad Ferdinandum I. et Maximilianum II. (1564). In der Sammlung seiner Werke S. 924. 925.

Daran nun, daß diese Erwartung sich nicht erfüllt hat, ist außer den tiefer liegenden Gründen folgender Umstand schuld. Der Thatbestand der öffentlichen Lehre, welchen die Reformation vorfand, ist von beiden Seiten nicht mit geschichtlicher Genauigkeit und Gerechtigkeit aufgefaßt und dargestellt worden. Die theologischen Gegner der Reformation, welche ausschließlich Realisten waren, ignoriren durchaus, daß die nominalistische Schule ein und ein halbes Jahrhundert hindurch die pelagianische Doctrin in Betreff der merita de congruo aufrecht erhalten, und die merita de condigno gegen das Verdienst Christi überschätzt, daß sie als Schule gleiches öffentliches Recht wie die realistische gewonnen, und auch in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht einen weiter greifenden Einfluß als diese ausgeübt hat. Die Reformatoren hingegen richten die Vorwürfe und Anklagen auf Pelagianismus, welche nur der nominalistischen Tradition gelten sollten, gegen die Scholastik im Allgemeinen [1]). Jedoch auch wenn diese Quelle gegenseitigen Mißverständnisses zu rechter Zeit verstopft worden wäre,

1) Vgl. z. B. Apologia Conf. Aug. p. 61. Scholastici secuti philosophos tantum docent iustitiam rationis, ... quod ratio sine spiritu sancto possit diligere deum super omnia ... ad hunc modum docent, homines mereri remissionem peccatorum, faciendo quod in se est. P. 63. Quod fingunt discrimen inter meritum congrui et meritum condigni, ludunt tantum, ne videantur aperte *πελαγιανίζειν*. Nam si deus necessario (!) dat gratiam pro merito congrui, iam non est meritum congrui, sed meritum condigni. — Die letztere Bemerkung Melanchthon's beweist zugleich, daß ihm die Sache nicht geläufig ist, da die Nominalisten für beide Klassen des Verdienstes jedes Maß der Nöthigung Gottes ablehnen (S. 103). Aber in diesen unhistorischen Voraussetzungen wurzeln die oben beurtheilten Ansichten protestantischer Historiker, als ob sich mittelaltrige Theologen schon dadurch von der katholischen Kirchenlehre entfernen, daß sie das meritum de congruo nicht gelten lassen, und alles Gute im Menschen von der Gnade ableiten! — Eine andere theoretisch unrichtige Behauptung Melanchthon's, welche mit den obigen zusammenhängt, ist p. 175: Adversarii dicunt, peccatum ita remitti, quia attritus seu contritus elicit actum dilectionis dei, per hunc actum meretur accipere remissionem peccatorum .... Praeterea docent confidere, quod remissionem peccatorum consequamur propter contritionem et dilectionem. Einmal setzt schon die attritio als actus informis die Gnade voraus, die contritio aber als actus caritate formatus die gratia gratum faciens. In dem Verlaufe von der ersten zur zweiten Stufe und auf der zweiten selbst wird aber der Begriff des meritum grundsätzlich nicht angewendet.

ſo würden ſich beide Parteien nicht in jenem gemeinſamen Bekenntniſſe ausgeglichen haben. Denn die Anhänger Rom's ertrugen eben die Incongruenz zwiſchen jener religiöſen Selbſtbeurtheilung aus dem ausſchließlichen Geſichtspunkte der Gnade und dem Dogma von der reellen Juſtification zum Zwecke der Ausübung von Verdienſten. Die Reformatoren hingegen fanden ſich getrieben und berechtigt, die theologiſche Lehre in Einklang mit dem praktiſchen Gnadenbewußtſein zu ſetzen. Wird es Jemand in vernünftiger Weiſe leugnen können, daß der wirklich Gerechte, indem er ungeachtet ſeiner Verdienſte (non aestimator meriti) ſich zur Gewinnung der Seligkeit allein auf Gottes vergebende Gnade (sed veniae largitor) verläßt, auf ein Urtheil Gottes provocirt, welches ihn, der ſich in ſeinen Verdienſten nicht gerecht weiß (nobis peccatoribus), doch als gerecht aus Barmherzigkeit (de multitudine miserationum tuarum) ſetzt? Indem jene ſubjective Verzichtung auf den Werth der Verdienſte geboten wird (non aestimator meriti), muß alſo dieſem ſynthetiſchen Urtheile der Rechtfertigung (veniae largitor — nobis peccatoribus) ein Spielraum und eine Bedeutung beigemeſſen werden, welche von Gott aus über die reelle Veränderung des Menſchen übergreift, aus der es demſelben möglich wird, gute Werke als Verdienſte hervorzubringen. Auf dieſer Beobachtung beruht das theologiſche Unternehmen der Reformatoren, Rechtfertigung und Wiedergeburt zu unterſcheiden, und jene im Sinne des göttlichen Urtheils über den Sünder der reellen Erneuerung durch den heiligen Geiſt überzuordnen. Natürlich geht das Werk der Reformation nicht auf in dieſem Verſuch der Neubildung der Lehre; aber dieſelbe gehört nothwendig auch zu der Reformation des kirchlichen Lebens, welche Luther und Zwingli aus der religiöſen Selbſtbeurtheilung nach dem ausſchließlichen Geſichtspunkte der Gnade als aus dem principiellen Gedanken hervorgebracht haben.

Die römiſch-katholiſche Kirche, welche dem Lehrgeſetze des Tridentiniſchen Concils folgt, fährt fort, abwechſelnd nach beiden Seiten hin zu treten. Man iſt überzeugt, in statu iustificationis per gratiam gute Werke hervorzubringen, durch welche man divinae legi pro huius vitae statu plene (welcher Widerſpruch!) genugthut und das ewige Leben als Lohn wirklich verdient; aber dabei iſt man deſſen eingedenk, daß dieſe Verdienſte doch nur göttliche Gnadengeſchenke ſind, man kann alſo nicht auf ſie, als

eigene Werke Werth legen (sess. VI. decr. de iustificatione cap. 16). Deshalb ist die Bürgschaft des bleibenden religiösen Zusammenhanges der abendländischen Kirche auch in den Schlußsätzen dieses Lehrdecretes zwar nicht undeutlich ausgesprochen, jedoch durch die ebenso tendenziöse als unlogische Beziehung auf die Verdienste verhüllt: Absit, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Et quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem et iudicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, iudicare, quoniam omnis hominum vita non humano iudicio examinanda et iudicanda est, sed dei, qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium; et tunc laus erit unicuique a deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera sua. Hingegen ist der Grundsatz der ausschließlichen Bedeutung der Gnade ohne Beeinträchtigung in der Ermahnung an die Sterbenden ausgeprägt, welche die officiellen Agenden der römischen Kirche[1]) vorschreiben, daß nämlich die Sterbenden ihre Zuversicht auf Christus und sein Leiden, als auf den einzigen Grund der Seligkeit, zu richten haben. Auf diese Ordnung bezieht sich die Scherzrede, welche unter den Lutheranern in Württemberg verbreitet ist, daß jeder Katholik vor seinem Tode lutherisch gemacht werde; der ernsthafte Thatbestand ist der, daß die römische Kirche in diesem Punkte der Behandlung ihrer Angehörigen ihre particularen Ansprüche der allgemeinen christlichen Wahrheit aufopfert.

1) Agenda Coloniensis ecclesiae (Colon. 1637) p. 108. — Agenda sivi Rituale Osnabrugense (Colon. 1653) p. 171.

Viertes Capitel.

Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus.

21. Der Gedankenkreis, dessen geschichtliche Entwickelung ich verfolge, erfährt durch die Reformatoren eine deutliche Veränderung zunächst in formaler Hinsicht. In der mittelaltrigen Lehrbildung erfolgte die Deutung der Genugthuung oder des Verdienstes, welche Christus an Gott für das menschliche Geschlecht oder für die Erwählten geleistet hat, in rein objectiver Weise; die Beziehung dieser That auf die Menschen war in jenem Zusammenhange stets nur angedeutet, hingegen lehrhaft an einem ganz andern Orte des Systems, in der Lehre von der iustificatio, ausgeführt worden. Die Reformatoren hingegen fassen beide Gedanken nicht nur in ihrer directen Wechselbeziehung auf einander zusammen, sondern richten zugleich das vorherrschende Interesse auf den Gedanken von der Rechtfertigung, und verleihen, wie es scheint, der Lehre von der Genugthuung Christi die Stellung einer Hilfslehre, welche ihre Bestimmung darin hat, die behauptete ausschließliche Bedingtheit der Rechtfertigung durch den Glauben zu erklären. Diese formale Veränderung in der Stellung des Problems ist nun aber ein Merkmal von der Veränderung der Art und des Inhaltes des Gedankens von der Rechtfertigung. Indem zunächst Luther denselben in den Mittelpunkt des Interesses rückt, und seine Deutung desselben als die entscheidende und unumgängliche Wahrheit betont, meint er mit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus eine subjective religiöse Erfahrung des in der Kirche stehenden Gläubigen, und nicht einen objectiven theologischen Satz der kirchlichen Glaubenslehre. In dieser Beziehung ist Luther's Auffassung der Recht-

fertigung mit der gleichnamigen römisch-katholischen Lehre ungleichartig, so sehr, daß das übliche Verfahren der alten Polemik und der modernen comparativen Symbolik, die evangelische und die römisch-katholische Deutung der Rechtfertigung als die auf einander berechneten Gegensätze mit einander zu vergleichen, von vorn herein verfehlt, erfolglos, verwirrend ist. Denn die Rechtfertigung durch Christus blos unter der Bedingung des empfänglichen Glaubens ist gemeint als eine in sich geschlossene durchgehende Erfahrung des Gläubigen. Was hingegen die römisch-katholische Lehre unter Justification versteht, kann wegen der behaupteten Vermittelung theils durch die Sacramente, theils durch die werkthätige Erfüllung der göttlichen und kirchlichen Gesetze niemals als einheitliche Erfahrung in das Gemüth der Gläubigen eintreten. Vielmehr wird ja die Gewißheit, gerecht vor Gott zu sein, wenn sie auch durch die Absolution momentan erweckt wird, für den Verlauf des werkthätigen Lebens als etwas Eingebildetes verboten. Ferner erhellt die Ungleichartigkeit der gleichnamigen Gedanken aus der vollkommenen Verschiedenheit, ja Indifferenz ihrer Beziehung und Bestimmung. Die römisch-katholische Lehre von der Justification soll nämlich erklären, wie und durch welche Mittel aus einem Sünder ein activ Gerechter wird, der als solcher auch von Gott der Wahrheit gemäß beurtheilt werden kann. Hingegen der reformatorische Sinn der religiösen Erfahrung von der Rechtfertigung ist der, daß der Gläubige, welcher als solcher wiedergeboren und Glied der Kirche, welcher durch den heiligen Geist fähig und wirksam ist, gute Werke zu erzeugen, wegen der fortdauernden Unvollkommenheit derselben nicht in ihnen, sondern nur in der mittlerischen vollkommen gerechten Leistung Christi, die er sich durch den Glauben aneignet, seine Geltung vor Gott, seine Gerechtigkeit und den Grund seiner stetigen Heilsgewißheit findet. Nur dieser Bestimmung des Gedankens entspricht es, daß Luther wie Melanchthon, daß die Concordienformel wie die Apologie der Augsburgischen Confession, daß Calvin wie Zwingli in ihm den Trost der frommen Gewissen, die Befriedigung der um ihr Heil besorgten Gemüther festzustellen streben. Erst in zweiter Linie richtet sich das Interesse der Reformatoren auf die Stellung des in der religiösen Praxis erprobten Gedankens in dem System. Dies Unternehmen hat aber bei Luther und Melanchthon niemals die wünschenswerthe Klarheit und Selbständigkeit gegen den

religiös-praktischen Gebrauch jener Wahrheit gewonnen, und es wird sich fragen ob und inwieweit die folgenden Dogmatiker dasjenige ergänzt haben, was die großen Vorbilder unvollendet gelassen hatten. In der Reihenfolge der Lehren mußte natürlich die Lehre von der Genugthuung Christi vorantreten, dann folgt die Lehre von der Erweckung des Glaubens oder der regeneratio, dann die Lehre von der Rechtfertigung, von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, darauf erst die Lehre von der habituellen Erneuerung des Gerechtfertigten, so daß er zu guten Werken fähig wird. In dieser Gestalt treten nun die evangelischen Lehren von Rechtfertigung und Wiedergeburt der römischen Lehre von der Justification oder Wiedergeburt gegenüber, und erst hier wird eine Vergleichung zwischen jenen Lehren und der römischen Justificationslehre möglich. Also auch unter dieser Bedingung ist es widersinnig, die beiden gleichnamigen Lehren von der Rechtfertigung an einander zu messen, denn dem Rahmen und Umfang der römischen Lehre entspricht nur der Zusammenhang der genannten zwei oder drei Lehren des evangelischen Systems. Aber warum nun der Gedanke, der römischerseits als Einheit aufgefaßt ist, evangelischerseits in mehrere Gedanken zerlegt wird, das ist von Seiten der Nachfolger der Reformatoren immer nur aus dem religiösen Bedürfniß des Wiedergeborenen nach der Rechtfertigung durch den Glauben bewiesen worden, niemals aus objectiven Rücksichten des systematischen Zusammenhanges der christlichen Lehre. Jenes Bedürfniß aber ist auch nicht immer so allgemeingiltig und so klar geblieben, daß nicht die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung seit ihrer Entdeckung wieder verschoben oder in verschiedener Weise unter den Protestanten selbst bei Seite gesetzt worden wäre. Vielleicht kommt es sogar darauf an, die vollständigen Beziehungen derselben für die Gegenwart erst wieder zu entdecken.

Ueberdies hat man bei dem Betrieb der Dogmengeschichte und der Geschichte der Theologie die kirchengeschichtlichen Richtpunkte, deren er bedarf, nicht genug im Auge behalten; und dieser Schaden rächt sich besonders bei der Auffassung und Deutung der Theologie der Reformatoren. Wenn man sich von der Methode lossagt, daß in dem Wechsel und Fortschritte der theologischen Erkenntniß die logisch nothwendige Selbstbewegung des Gedankens nachzuweisen sei, so ist man auf keinen andern Gesichtspunkt ge-

rathen, als daß die religiösen und wissenschaftlichen Erfahrungen des theologischen Subjects den zureichenden Grund seiner eigenthümlichen Erkenntnisse in der Theologie bilden. Bei den Männern zweiten und dritten Ranges mag dieser Maßstab genügen, da in ihm die Bedingtheit des Einzelnen durch die Lage der Kirche, welche er vorfindet, eingeschlossen sein wird. Allein für die Deutung der reformatorischen Theologie reicht jener Maßstab, so wie er gewöhnlich gehandhabt wird, nicht aus. Die einzelnen Subjecte, Luther, Zwingli, Melanchthon, Calvin, werden ja von uns gerade darin als Reformatoren anerkannt, daß sie sich dem bis auf sie stattgefundenen Verlaufe der Kirche und der Theologie entgegengesetzt haben, also nicht von ihm beherrscht werden. Wir dürfen sie nun aber auch nicht so würdigen, als ob sie der Tendenz der geschichtlich gewordenen katholischen Kirche conträr entgegengesetzt wären. Denn dann würden wir selbst ihren Werth nicht unterscheiden können von demjenigen ihrer gleichzeitigen Concurrenten, der Wiedertäufer, Schwenkfeld, Servet, Faustus Socinus, und wir würden von vorn herein die Richtigkeit des römisch-katholischen Urtheils einräumen, daß die Väter der evangelischen Kirchen ebenso gut Häretiker seien, wie diese Sectenstifter und Schulhäupter. Wir sind auch ohne Weiteres der Ueberzeugung, daß die Reformatoren als solche weder neue Religion stiften wollten, noch neue Kirchen in dem Sinne gestiftet haben, daß von ihrer religiösen Tendenz in der abendländischen Kirche bisher Nichts wirksam gewesen wäre. Wir achten ferner die Reformatoren nicht in dem Sinne als Propheten, daß sie die religiöse Erkenntniß und die Ordnungen der Kirche auf eine vorher objectiv nicht mögliche Stufe der Vollkommenheit geführt hätten; denn die Reformatoren haben den so gemeinten Anspruch der Häuper der Wiedertäufer ausdrücklich von sich abgelehnt. An welchen geschichtlichen Umständen wird es also zu erkennen sein, daß unsere Reformatoren als solche den Boden der Kirche behauptet, daß sie denselben weder mit dem der Secte noch mit dem der Schule vertauscht haben? Welches ist der Maßstab dafür, daß sie in der Lossagung von der römischen Gestalt der Kirche nicht zugleich die Trennung von der Katholicität der Kirche vollzogen? Die Beantwortung dieser Fragen wird nicht schon erschöpft sein durch Hinweisung auf die Absicht der Reformatoren, den Gedanken der universellen Kirche in Geltung zu erhalten. Denn an dieser Absicht nehmen

auch die Wiedertäufer und die Socinianer in ihrer Art Theil; und doch laufen die Merkmale, auf welche dieſe Parteien jede nach ihrer Art den Begriff von der Kirche zurückführen, der bisher geltenden oder indirect vorausgeſetzten Lehre durchaus zuwider. Es kommt alſo darauf an, ob die Reformatoren auch gemäß einem hergebrachten und auch für ihre Gegner nicht durchaus verwerflichen Grundſatze den Boden der allgemeinen Kirche behauptet haben, auch nachdem die römiſche Kirchengewalt ſie als Häretiker verſtoßen hatte. Es kommt endlich darauf an, ob ſie ſich in dieſer Hinſicht von den ſcheinbar analogen, aber durch ſie ſelbſt bekämpften Beſtrebungen der Wiedertäufer und Socinianer wirklich unterſcheiden, oder ob ſie mit dieſen zuſammen in Eine Klaſſe gehören.

22. Die Reformation wäre in Deutſchland und in der Schweiz nicht über ihre erſten Lebensregungen hinaus gediehen, wenn in jenen Ländern die Prätenſion der römiſchen Kirche, daß ſie allein die chriſtliche Geſellſchaft ſei, in ungeſchwächter Geltung und Kraft geſtanden hätte. Die Gewalt des Papſtes und der Biſchöfe hätte in dieſem Falle auch in jenen Ländern die Reformation mit denſelben Mitteln und demſelben Erfolge unterdrückt, wie es in Italien geſchah. Die Reformation konnte in Deutſchland und in der Schweiz nur durchgeführt werden, weil in dem 15. Jahrhundert die Advocatie des Staates in der Kirche einen erheblich erweiterten Spielraum in Folge deſſen gewonnen hatte, daß die Curie mit den Staatsgewalten gegen den Epiſkopat zuſammenhielt, nachdem deſſen Anſprüche im Anfang des Jahrhunderts das Papſtthum eingeengt hatten[1]). Während nämlich jenes Recht durch Gregor VII. auf die unbedingte Pflicht der Folgſamkeit des Staates gegen die Kirchengewalt herabgedrückt war, ſo hatte ſich deſſen Geltung ſeit der babyloniſchen Gefangenſchaft der Päpſte, ſeit dem Schisma und den reformatoriſchen Concilien dem Maßſtabe wieder angenähert, nach welchem in der fränkiſchen Epoche des römiſchen Reiches das Verhältniß des Staates zur Kirche behandelt wurde. Als Träger der Advocatie der Kirche galt principaliter der römiſche Kaiſer, allein auch die Stände des

1) Vgl. Friedberg, der Mißbrauch der geiſtlichen Amtsgewalt und der Recurs an den Staat, in der Zeitſchrift für Kirchenrecht. Bd. VIII. S. 304 ff.

römiſchen Reiches deutſcher Nation nahmen in ihrem Maße an den Rechten jener Stellung Antheil. Wie oft haben deutſche Landesherren im 15. Jahrhundert die Reformation von Mönchsorden angeordnet und durchgeführt, alſo eigentlich innerkirchliche Rechte ausgeübt! So wie nun das Reich in der Epoche der Reformation als die chriſtliche Geſellſchaft im weitern Sinne anerkannt war, ſo bot die Zerſplitterung der politiſchen Macht unter die große Zahl von Reichsſtänden zugleich mit der Behauptung von Rechten über die Kirche durch dieſelben der Bewegung und Verbreitung von eigenthümlichen religiöſen Gedanken einen Spielraum dar, den die Kirche in Kraft ihrer Verfaſſung ausſchloß. An der chriſtlichen Geſellſchaft des römiſchen Reiches hielten nun die Reformatoren überhaupt feſt, während die Wiedertäufer dieſelbe überhaupt verneinten und eine ganz neue Geſellſchaftsordnung als die chriſtliche aufzurichten erſtrebten. Das römiſche Reich war aber als chriſtliche Geſellſchaft von jeher durch ein Merkmal kirchlichen Gepräges, nämlich durch die Verbindlichkeit eines dogmatiſchen Bekenntniſſes bezeichnet. Das kaiſerliche Edict von Gratianus, Valentinianus, Theodoſius de summa trinitate et fide catholica von 380 (im Juſtinianiſchen Codex das erſte), welches die unveränderte Baſis des öffentlichen Rechtes auch im Zeitalter der Reformation bildet, läßt nämlich diejenigen als katholiſche Chriſten gelten, welche das Bekenntniß des römiſchen Biſchofs Damaſus zur niceniſchen Trinitätslehre theilen, belegt aber die Anderen mit dem ehrloſen Namen der Häretiker, und überantwortet dieſelben ſowohl der Rache Gottes, als auch beliebigen kaiſerlichen Strafen. Dieſem Merkmale des römiſchen Reiches als der chriſtlichen Geſellſchaft entſprachen nun die Reformatoren ſchon dadurch, daß ſie die Trinitätslehre nicht beſtritten, indem ſie Veränderungen der Heilsordnung und der Kirchenordnung erſtrebten. Denn die Uebergehung der Trinitätslehre in den älteſten Lehrbüchern, in Melanchthon's Loci theologici und in Farel's Sommaire (zuerſt 1524) hat nicht den Sinn, daß jene Lehre geleugnet werde, ſondern vielmehr die Bedeutung, daß die als feſtſtehendes Geheimniß für den chriſtlichen Glauben geheiligte Lehre durch die Neubildung der praktiſchen Heilslehre weder berührt noch angetaſtet werden ſolle. Vielmehr achten Luther und Melanchthon die Symbole der alten Kirche als Darſtellungen des Evangeliums in ihrem Sinne, d. h. als Zeugniſſe der Offenbarung

Gottes in Christus zum Zwecke der Vergebung der Sünden. In dieser Deutung ist es zu verstehen, daß die öffentlichen Bekenntnisse, z. B. das Augsburgische und das Schmalkaldische, die ausdrückliche Zustimmung zu den nicenischen Satzungen erklären. Luther wie Melanchthon meinten auch nicht gegen dieselben zu verstoßen, indem sie eine Umbildung der Lehren von Gott und von Christus und dem heiligen Geist mit andern Mitteln als denen der Scholastik zunächst für angezeigt hielten, obgleich sie von der Lösung dieser Aufgabe bald abstanden. Deshalb blieben nicht nur die Reformatoren ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht nach katholisch, sondern die Correctheit ihrer Haltung innerhalb der für das römische Reich geltenden Grenzen der Christlichkeit machte es den Landesherren und Obrigkeiten als solchen möglich, sie zu dulden, zu schützen, gemeinsame Sache mit ihnen zu machen. Dieses Zusammenwirken der Obrigkeiten mit den Reformatoren auf der christlichen Grundlage des römischen Reiches sicherte ferner denselben ihren fortdauernden Anspruch, zur allgemeinen Kirche zu gehören, welchen die Augustana wiederholt ausdrückt. Denn ohne das römische Reich gab es keine allgemeine christliche Kirche, und indem das Reich eine Regel über das Merkmal des katholischen Christenthums aufstellte, verbürgte es denen ihre Angehörigkeit zur christlichen Kirche, welche dieser Regel entsprachen. Beides ist ausgedrückt in dem Projecte des allgemeinen Conciles, unter dessen Schutze die Reformation sich so weit feststellte, daß sie nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, als es wirklich zum Concil kam. Denn die Appellation an dasselbe bedeutet bei den Reformatoren den Anspruch, daß sie trotz der Verweigerung des Gehorsams gegen den Papst zu der im römischen Reiche bestehenden allgemeinen Kirche gehören; das im Reichstagsabschied von Speyer (1526) dem Kaiser abgewonnene Versprechen, den Religionsstreit durch ein Concil entscheiden zu lassen, gesteht vorläufig der Reformation ihr Recht in der Kirche zu, falls die Stände sich so halten, wie sie es vor Gott und dem Kaiser verantworten können, suspendirt also zugleich die allgemeine Verbindlichkeit aller Dogmenbildung des Mittelalters, welche bisher durch kein allgemeines Concil unter Mitwirkung der Kaiser festgestellt worden waren. Man kann zugeben, daß dieser Maßstab zur Beurtheilung des Kampfes in der abendländischen Kirche eine Rechtsfiction war, insofern als die Reichsgewalt nur durch die Ungunst der politischen Lage sich

denſelben aufnöthigen ließ, und die reformatoriſche Partei, ſobald ſie feſten Fuß gefaßt und ſich kirchliche Verfaſſungsformen gegeben hatte, die Bedingungen verwarf, unter denen herkömmlicher Weiſe eine ökumeniſche Kirchenverſammlung gebildet werden konnte. Indeſſen es war z. B. auch eine Rechtsfiction, mit deren Hilfe ſeiner Zeit Conſtantin die neue Religion Chriſti, indem er ſie als die alte den häretiſchen Secten entgegenſetzte, in dem römiſchen Reiche recipirte. Aber indem die Geſchichte der Reformation trotz der verſchiedenen politiſchen Wechſelfälle durch dieſen halb kirchlichen Rechtsgrundſatz beherrſcht wurde, bis ſie durch den Augsburger Religionsfrieden wirkliches politiſches Recht im Reiche gewann, ſo iſt der Erfolg dieſes Verlaufes der geweſen, daß der hiſtoriſch-kirchliche Typus, gemäß welchem Luther, aber in ſeiner Art auch Zwingli ihr Unternehmen begrenzten, den kirchlichen Neubildungen derſelben als charakteriſtiſche Grundlage erhalten worden iſt. Man mag die Unvollkommenheit der Einrichtung der reformatoriſchen Kirchen noch ſo tief empfinden, ſo iſt es doch zunächſt wahr, daß die Reformatoren die religiöſen Potenzen, namentlich die Predigt des göttlichen Wortes und die Geltung der Sacramente, welche ſtets als die nächſten göttlichen Grundlagen der Kirche anerkannt waren, für ihre Kirchenbildungen ſo entſcheidend wirkſam machten, um etwas dem ſpecifiſch ſtaatlichen Charakter der römiſchen Kirche Entgegengeſetztes zu erreichen. Sie haben aber zugleich den allgemeinen Charakter der Kirche grundſätzlich und wirkſam aufrecht gehalten gegenüber der principiellen Sectenbildung der Wiedertäufer und der principiellen Schulbildung im Socinianismus. Denn ihre Lehre von der Heilsordnung und ihre noch ſo verſchiedenartigen Verfaſſungsverſuche mit Hilfe des Staates ſind beherrſcht durch den Gedanken, daß das Ganze vor den Theilen iſt, daß der Einzelne nur als Glied der Kirche zum Glauben kommt und im Heile ſteht; während Wiedertäufer wie Socinianer die erſtrebte Gemeinſchaft als die Summe der activ Heiligen, reſp. der über die Heilslehre Chriſti Einverſtandenen wollen zu Stande kommen laſſen. Welchen andern Sinn hat denn jener Grundſatz Luther's, daß Gott den heiligen Geiſt nur durch das Wort und die Sacramente verleiht, als daß kein Glaube und kein chriſtliches Leben denkbar iſt außer in der religiöſen Gemeinde, welche immer ſchon vorhanden und in jenen ihren weſentlichen Merkmalen wirkſam iſt, wo der Einzelne zum Glauben gelangt?

Den gleichen Sinn aber hat der praktiſche Grundſatz, unter deſſen Leitung Zwingli ſein Unternehmen ſtellte, daß die politiſche Obrigkeit in Zürich die berechtigte Vertreterin der chriſtlichen Gemeinde ſei, und daß deshalb ihre im Dienſte der chriſtlichen Religion zu treffenden Anordnungen der reinen Predigt, des gereinigten Cultus, der Zucht zum Heile des Einzelnen Gehorſam fordern. Dieſe Anordnungen aber galten im Sinne der allgemeinen Kirche, weil ſie der heiligen Schrift entſprachen. Die Gemeinde der Gläubigen, die Trägerin von Gottes Wort und Sacramenten, war alſo auch für Luther, der ſie nicht wie Zwingli als beſtehendes Rechtsſubject aufweiſen konnte, weder eine traumhafte Einbildung, noch ein neues ſectenhaftes Product ſeines Wirkens, ſondern ſie beſtand als der unverlierbare Kern der geſchichtlich gewordenen Reichskirche, an welcher die Reformatoren ihr Recht hatten und feſthielten, indem ſie es unternahmen, die fundamentalen Bedingungen dieſer Kirche gegen die hinzugekommenen Entſtellungen ihrer Lehr- und Lebensformen wirkſam zu machen.

Allerdings ſprechen die Reformatoren ſelbſt kaum jemals ein klares politiſches Bewußtſein darüber aus, daß ſie ſich durch die Anerkennung der Trinitätslehre auf dem geſetzlichen Boden des römiſchen Reiches behaupten. Es war ihnen nur bewußt, daß ſie durch dieſes Bekenntniß auf dem Grunde der katholiſchen Kirche ſtanden[1]). Ohne allen Zweifel galt auch jene Lehre für die Reformatoren urſprünglich in Kraft der kirchlichen Ueberlieferung und nicht der ſpecifiſchen Auctorität der heiligen Schrift. Erſt die fortgeſchrittene Loslöſung von der römiſchen Kirche nöthigte

---

1) Vgl. Luther, „Die drei Symbola oder Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens von Luthern, ſeinen Glauben zu bekennen, aufs Neue in Druck gegeben." Walch X. S. 1198. Vorrede: Ich habe zum Ueberfluß die drei Symbola oder Bekenntniß zuſammen wollen laſſen deutſch ausgehen, welche in der ganzen Kirche bisher gehalten ſind: damit ich abermal zeuge, daß ich es mit der rechten chriſtlichen Kirche halte, die ſolche Symbola bisher hat behalten und nicht mit der falſchen ruhmredigen Kirche, die doch der rechten Kirche ärgſte Feindin iſt und viel Abgötterei neben ſolchen ſchönen Bekenntniſſen eingeführt hat. — Auch Luther's Haltung im Abendmahlsſtreit iſt weſentlich durch die (allerdings irrige) Meinung beſtimmt, daß die reale Gegenwart des Leibes Chriſti im Brot die ausnahmsloſe Tradition der Kirche für ſich habe. Vgl. den Brief an Herzog Albrecht von Preußen von 1532. Bei de Wette, Luther's Briefe IV. S. 354; Walch XX. S. 2096.

ſie, auch dieſe Lehre aus der heiligen Schrift zu begründen, als dieſelbe, namentlich durch Michael Servet's Widerſpruch, den Werth einer beſondern Aufgabe für die Reformatoren gewann. Allein da gerade Servet den kirchlichen Gebrauch der Begriffe Hypoſtaſe oder Perſon dadurch bekämpfte, daß dieſe Namen der hl. Schrift fremd ſind, ſo konnten die Reformatoren nicht umhin, auf dieſem Punkte ein Maß von Lehrauctorität der Kirche zuzugeſtehen, wenn auch in abſichtlich beſchränkter und verclauſulirter Weiſe[1]). Allein die Meinung liegt doch in derjenigen Richtung, in welcher ſpäter Georg Calixtus den dogmatiſchen Conſenſus der fünf erſten chriſtlichen Jahrhunderte als Maßſtab der Auslegung der heiligen Schrift behauptete. Thatſache iſt alſo, daß die Reformatoren in der Lehre von Chriſti Perſon und von der Trinität in erſter Linie dieſen Conſenſus befolgt haben, indem ſie ihren Fuß auf dem Boden der katholiſchen Kirche des römiſchen Reiches

1) Melanchthon ſpricht ſich darüber in einem Tractat de ecclesia et auctoritate verbi dei (von 1539) aus (C. R. XXIII p. 595 sq.). Er will (p. 603), daß die Auctorität der Kirche für das Verſtändniß des Johanneiſchen Prologs concurrire nach der Regel, daß die Kirche zu hören ſei (Matth. 18, 17). Audiamus igitur docentem et admonentem ecclesiam; sed non propter auctoritatem ecclesiae credendum est . . . Verum propter verbum dei credendum est, cum videlicet admoniti ab ecclesia intelligimus hanc sententiam vere et sine sophistica in verbo dei traditam esse . . . . Auditor admonitus ab ecclesia, quod verbum significet personam, scilicet filium dei, adiuvatur iam ab ecclesia, et . . articulum credit non propter ecclesiae auctoritatem, sed quia videt hanc sententiam habere firma testimonia in ipsa scriptura. — Calvin (Inst. chr. rel. I, 13, 3. 4) geſteht ebenfalls zu, daß die techniſchen Formen der Trinitätslehre nicht direct ſchriftmäßig ſind, aber indem er ſie für ſinngemäß erklärt, ſo rechtfertigt er ihre Entlehnung von der Kirche, weil dieſelben irrigen Auffaſſungen, durch welche die Kirche zur Ausprägung jener Begriffe genöthigt worden ſei, dieſelben auch noch immer zum Bedürfniß machen. Dieſe Anſicht iſt vorſichtiger als die Melanchthons und entſpricht der größern Strenge des Schriftprincips in der zweiten Generation der Reformation. — Georg Major de origine et auctoritate verbi dei (1550) kennt auch den catholicus consensus in interpretatione scripturae, allein er will doch nicht mehr wie ſein Lehrer ihn als ſelbſtändigen Führer im vorliegenden Falle benutzen. Wenn er auch multum valet ad confirmandas mentes piorum, ſo ſoll er doch nur wegen Uebereinſtimmung der aus ſich ſelbſt ausgelegten Schrift etwas gelten. Dieſer Mann hat alſo das Schriftprincip der dogmatiſch richtigen Tradition übergeordnet.

behielten. Aber unrichtig und erfolglos war es, daß Calixtus jenen Maßstab in principieller Weise der lutherischen Kirche auferlegen wollte, als dieselbe schon seit hundert Jahren ihr dogmatisches Bewußtsein von dem Boden der fingirten Uebereinstimmung der kirchlichen Tradition abgelöst hatte, wenn auch die Aufgabe der aus ihr selbst auszulegenden Schrift in jener Epoche nicht rein durchführbar war.

Während also die Reformatoren ursprünglich keine directe Rechenschaft davon ablegen, welche politische Bedeutung für die Reformation ihre Behauptung der Trinitätslehre einschließt, so sind die Obrigkeiten, die der Reformation anhingen, sich sehr bestimmt bewußt gewesen, welche Rechte und Pflichten ihnen aus dem öffentlichen Rechte des Reiches zukamen. Die einleuchtendsten Zeugnisse hierfür haben die evangelischen Obrigkeiten zu Genf und zu Bern abgelegt, indem sie, mit ausdrücklicher Berufung auf das Edict Gratian's und die späteren kaiserlichen Strafedicte gegen Ketzer, den Michael Servetus (1553) und den Valentin Gentilis (1566) wegen Leugnung der Trinitätslehre am Leben straften [1]). Dieselbe Rücksicht hat den Kurfürsten von Sachsen bestimmt, den Johannes Campanus ins Gefängniß zu setzen, der sich in Wittenberg 1530 durch Widerspruch gegen die Trinitätslehre bemerklich machte; denn die gleichzeitig erwähnten Behauptungen desselben über das Aufhören der Sünde in den Bekehrten und über die Unnöthigkeit des Gesetzes für dieselben, obgleich sie anabaptistische Tendenz verrathen, hätten jenes Verfahren nicht hervorrufen können [2]). Umgekehrt legte die Obrigkeit in Zürich 1528 einen schlagenden Beweis dafür ab, daß sie trotz ihrer Theilnahme an der Reformation katholisch sei, indem sie einen Bürger des von Zürich mitregierten Unterthanenlandes Thurgau, Max Weerli, welcher die gnädigen Herren von Zürich, nach dem Sprachgebrauch der römischen Kirche, Ketzer gescholten hatte, als Majestätsverbrecher mit dem Schwerte hinrichten ließ [3]). Die Theologen Calvin, Melanchthon,

---

1) Vgl. Trechsel, Antitrinitarier vor Faustus Socin I. S. 237. II. S. 328. Vgl. daselbst II. S. 358. 359, daß Gentilis selbst den Grundsatz ausspricht, daß Häretiker als Lehrer falscher Religion die Todesstrafe verdienen.

2) A. a. O. I. S. 27.

3) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik I. S. 99.

Beza, begründen freilich das Recht, die Antitrinitarier zu strafen, aus einer allgemeinen Verpflichtung der Obrigkeit gegen die Kirche, mit Berufung auf Vorbilder aus dem alten Testamente, ohne den Gesichtspunkt des positiven kaiserlichen Rechtes zu betonen. Indessen wird es außer Zweifel sein, daß jener allgemeine Grundsatz dem positiven Rechte nachgebildet ist, und daß die Beweise aus dem A. T. nur demjenigen einleuchten, dessen Gesichtskreis durch das kaiserliche Gesetz von vornherein bestimmt ist. Unter gewissen Umständen konnten aber auch die theologischen Vertreter der reformirten Kirchen in der Schweiz zur Sicherung ihrer verleumdeten Orthodoxie es über sich gewinnen, dieselbe ausdrücklich unter den Schutz des Gratianischen Edicts zu stellen. Dies geschieht in der Vorrede zu der zweiten helvetischen Confession, welche 1566 während des gegen Gentilis schwebenden Processes edirt wurde[1]). Konnten aber die reformirten Kirchen sich doch nicht als orthodox nach dem Maßstabe der römischen Kirche bezeichnen, sondern nur nach dem des römischen Reiches, so unterschieden sie von sich die Antitrinitarier als Häretiker, weil dieselben aus dem Rechte der christlichen Gesellschaft heraustraten, soweit dieselbe als Grundlage der allgemeinen Kirche von dem engern Umfang der römischen Kirche damals überhaupt unterschieden wurde.

Dies war der geschichtliche Hintergrund, auf welchem zuerst Luther und Zwingli die Reformation der Kirche unternahmen, jener, indem er die religiösen und ethischen Verhältnisse des christlichen Lebens durch die richtige Begründung der Rechtfertigung des Menschen in Christus ordnete, dieser, indem er zunächst in die Kirche von Zürich die Herrschaft des göttlichen Wortes als allein wirksam für kirchlichen Glauben und Leben einführte. Indem sie sich innerhalb der Bedingungen der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches behaupteten, von welchen sich die Wiedertäufer in ihrem sectenhaften Streben nach einer Gemeinschaft von activ Heiligen lossagten, indem sie die Heilsordnung nach dem Maßstabe des paulinischen Evangeliums ins Leben führten, waren sie sich bewußt, im Sinne der „katholischen Kirche" zu handeln. Sie haben aber wirklich nicht blos in einem idealen Sinne die Priorität der Kirche vor jeder Heilsentwickelung der einzelnen Individuen

1) Niemeyer, Collectio confessionum p. 462 sq. Vgl. Trechsel a. a. O. II. S. 375.

in Geltung erhalten, ſondern ſie haben als den praktiſchen Maßſtab der Erneuerung des kirchlich-religiöſen Lebens wirklich nur denjenigen Gedanken geltend gemacht, nach welchem ſich die Selbſtbeurtheilung der hervorragendſten religiöſen Charaktere des Mittelalters gerichtet hat, und in welchem ſich überhaupt die höchſte und reinſte Andacht der mittelaltrigen Kirche ausſpricht, — daß für den Chriſten, mag er im Gefühle relativer Vollkommenheit oder relativer Unvollkommenheit ſtehen, ausſchließlich die Gnade, und nicht die Verdienſte, Grund ſeiner Geltung vor Gott ſei.

23. Der praktiſche Sinn des Gedankens Luther's von der Rechtfertigung durch den Glauben wird klar durch das Zeugniß von Chemnitz und durch die Erklärungen Luther's in den Schriften und Predigten, welche aus der Zeit vor dem Ausbruche des Streites um den Ablaß herſtammen. Die Bevorzugung dieſer Documente vor allen anderen Schriften Luther's ſtütze ich darauf, daß Luther durch die Einwendungen der Gegner gegen ſeine Meinung ſich zu einer formellen Veränderung ſeiner Poſition beſtimmen ließ, die für die Auffaſſung der Sache nicht gleichgiltig iſt. Das Zeugniß von Chemnitz [1]) darf aber deshalb vorangeſtellt werden, weil es in jeder Beziehung claſſiſch iſt, und weil es in der zweckmäßigſten Weiſe über die Tragweite der Meinung Luther's orientirt. Er ſagt: „Ueber die guten Werke oder den neuen Gehorſam der Wiedergeborenen iſt jetzt der Hauptſtreit zwiſchen uns und den Päpſtlichen, ob nämlich die Wiedergeborenen durch diejenige Neuheit, welche der heilige Geiſt in ihnen wirkt, und durch die guten Werke, welche aus dieſer Erneuerung hervorquellen, gerechtfertigt werden; d. h. ob die Neuheit, die Tugenden oder guten Werke der Wiedergeborenen die Sache ſind, mit welcher ſie

---

1) Examen Conc. Trid. (Genev. 1641) p. 134 seq. 140. Uebrigens kehrt der im Text allegirte Geſichtspunkt von Chemnitz in deſſen Artikel de iustificatione immer wieder. — Indem Bellarminus de iustificatione II, 2 ſich über dieſe Darſtellung der Streitfrage als über eine Fälſchung beſchwert, reproducirt er ſelbſt das Dilemma von Chemnitz nicht richtig. Es handelt ſich für dieſen nicht einfach um das propter quod deus hominem in gratiam recipiat, wie es B. nach einer vorläufigen Formulirung von Ch. S. 129 ausſpricht, ſondern um das propter quod deus hominem renatum iustum censeat.

in Gottes Gericht bestehen können, wegen deren Gott besänftigt und gnädig ist, worauf sie sich verlassen und welcher sie vertrauen können, wenn es sich um die schwere Frage handelt, ob wir Gotteskinder sind und zum ewigen Leben angenommen werden." Chemnitz weist dann nach, daß Paulus im Römerbrief die Rechtfertigung durch den Glauben auf Abraham bezogen habe, sowie derselbe als wiedergeboren und mit guten Werken geschmückt dargestellt werde. „Wenn also der Glaube in der wahren Buße die Genugthuung Christi ergreift und sich aneignet, dann kann er den Anklagen des Gesetzes in dem göttlichen Gerichte etwas entgegensetzen und so bestehen, daß wir gerecht gesprochen werden. Es haben freilich die Gläubigen aus der Erneuerung durch den heiligen Geist auch eine zuständliche Gerechtigkeit; aber weil dieselbe in diesem Leben erst angefangen hat, weil sie unvollkommen und wegen des Fleisches noch unrein ist, so können wir mit ihr nicht im Gerichte Gottes bestehen, noch spricht uns Gott wegen ihrer gerecht."

Die Predigten Luther's aus den Jahren 1515—1517, in welchen der Gedanke von der Rechtfertigung durch den Glauben zur klaren Darstellung gelangt, sind nun in der Beziehung vollständig correct, als Luther sich fortwährend gegenwärtig erhält, daß er zur christlichen Gemeinde und nicht zu einem Haufen von Sündern spricht, welche erst bekehrt werden sollen. Dadurch ist es bedingt, daß die Gewißheit der Rechtfertigung durch den Glauben von ihm dargestellt wird als der religiöse Regulator des christlich-subjectiven Gesammtlebens, welcher durch dasselbe hindurchwirkt, nicht aber als ein Phänomen, welches am Abschlusse der Bekehrung des Sünders eintreten soll. Denn jene Predigten beschäftigen sich überhaupt nicht mit der Bekehrung der Sünder. Luther also macht in ihnen das aufrichtige Zugeständniß, daß seine Zuhörer strebsam und thätig in guten Werken sind; allein er rügt die Sicherheit in der Schätzung derselben und die Oberflächlichkeit in der Beurtheilung der Sünde, welche sich durch das christliche Leben hindurchzieht, und dessen Werth für Gott durchkreuzt. Indem man blos die äußeren Sünden in Anschlag bringt, und die sündliche Neigung als veniale Sünde geringschätzt, glaubt man sich in den einzelnen guten Werken gefallen, auf sie vertrauen zu dürfen, obgleich dieselben durch Hochmuth nichtig werden. Vielmehr darf Niemand, auch der Vollkommenste nicht, frei sein

von der Furcht vor der Hölle. Der Gerechten Furcht ist allezeit gemischt aus der heiligen und aus der knechtischen; aber sie gelangen immer mehr und mehr zu der heiligen, bis sie nichts als Gott fürchten[1]). Indem die Werkgerechten das Gesetz nicht im Geiste erfüllen, da sie wenigstens im Herzen sündigen und begehren, so haben die Heiligen ihre verborgene Sünde, deren Heilung durch die Gnade erst begonnen ist, beständig vor Augen, und können deshalb nicht stolz sein auf ihre äußeren Werke[2]). Diese Andeutungen über die Unvollkommenheit der guten Werke des Wiedergeborenen hat Luther systematisch ausgeführt und theologisch begründet in den „Resolutionen über die dreizehn Sätze gegen Eck" vom Jahre 1519[3]). Er beruft sich hier zunächst auf Aussprüche der heil. Schrift (1 Joh. 1, 8; Jes. 64, 6; Kohel. 7, 20; Röm. 7, 15; Gal. 5, 17; Ps. 143, 2), weist ferner die Anwendung des Begriffs der erläßlichen Sünde auf die Beurtheilung des Falles zurück, und behauptet, daß wenn auch die Sünde in der Taufe vergeben wird, sie als Begierde, und zwar nicht als indifferente, zurückbleibt, und noch bekämpft und überwunden werden muß, daß hingegen die entgegenstehende Lehrweise eine dualistische Vorstellung vom Verhältniß zwischen Leib und Seele in sich schließt.

Bleibt also auch durch die Werke des Wiedergeborenen das Gesetz Gottes unerfüllt, und ist es unmöglich, durch die eigenen Leistungen sich die Geltung vor Gott zu gewinnen, so ist der Gläubige darauf angewiesen, dieselbe in der Vermittelung durch Christus zu suchen. Dieser hat das Gesetz, welches wir nur auflösen können, erfüllt, und theilt uns diese seine Erfüllung mit, indem er (nach Matth. 23, 37) wie die Henne uns mit seinen Flügeln bedeckt, damit wir auch selbst durch seine Erfüllung das Gesetz erfüllen. „So viel man schafft, arbeitet, strebt, so vermehrt man nur die Unruhe der Seele, der man zu entgehen sucht. Man entgeht ihr nur durch die Erkenntniß der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, welche in Christus uns umsonst gegeben ist, und der uns angerechneten Verdienste Christi. Indem das Gesetz durch Christus erfüllt ist, so ist es nicht mehr nöthig es zu erfüllen

---

1) Löscher Reformationsacta I. S. 777. 748. 252.
2) A. a. O. S. I. 772. 777.
3) A. a. O. III. S. 756—768. Walch XVIII. S. 882—903.

(natürlich zum Zwecke der Rechtfertigung), sondern nur dem Erfüller anzuhangen und gleich zu werden, weil Christus Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist“ [1]). Die Form der Rechtfertigung durch Christus, auf welche die Wiedergeborenen ihre Heilsgewißheit zu stützen haben, wird schon in einer „Disputation vom freien Willen“ von 1516 [2]) als Imputation bestimmt. „Die Gerechtigkeit der Gläubigen ist allein aus der Anrechnung Gottes, wie es Ps. 32 heißt: selig der Mann, dem Gott nicht die Sünden anrechnet. Daher ist jeder Heilige nach Kol. 3, 3. 4 seinem Bewußtsein nach Sünder, unwissend aber gerecht; Sünder der Sache nach, aber gerecht in Hoffnung; Sünder wirklich, gerecht aber durch die Anrechnung des sich erbarmenden Gottes.“

Mit diesem Gedanken der durch das Urtheil Gottes auf die Gläubigen bezogenen und ihnen zu Gute gerechneten Gerechtigkeit Christi ist der praktische Zweck des Trostes der beunruhigten Gewissen erreicht. Wenn man im Stande der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste die Kraft hat zu guten Werken und zu allmählicher Ueberwindung der eigenen Sünde, aber wegen der Unvollkommenheit dieser Erfolge weder auf sie noch ihren nächsten göttlichen Grund, nämlich den Stand der Wiedergeburt, die Gewißheit des Heiles gründen darf, so hat man sich zu verlassen auf den Werth der vollkommenen Gerechtigkeit Christi für Gott, welche, wie sie zu unseren Gunsten, zur Erwerbung der Sündenvergebung für die Gemeinde ausgeübt worden ist, durch die Gnade Gottes jedem Gläubigen als Grund seiner Geltung angerechnet wird. Der Standpunkt und die allgemeinen Bedingungen dieser religiösen Selbstbeurtheilung sind dieselben, wie bei Bernhard, bei Staupitz und Wessel. Abweichungen von diesen Männern bietet Luther's Betrachtungsweise in folgenden untergeordneten Beziehungen dar. Einmal beachtet Luther an den Werken des Gläubigen durchgehend ihre relative Unvollkommenheit; während die Vorgänger im Mittelalter vorwiegend die relative Vollkommenheit derselben ins Auge faßten, indem sie von deren verdienstlichem Werthe zu abstrahiren geboten. Dieser Unterschied bezieht sich nur auf die praktische Anwendung des Grundgedankens, welcher je nach den Umständen der Individuen und der vorwiegenden

1) A. a. O. I. S. 244. 743. 762.
2) A. a. O. I. 335.

ethiſchen Zeitrichtung ebenſo geeignet iſt, der Selbſtgerechtigkeit wie der Scrupuloſität des Heilsbewußtſeins entgegen zu wirken. Daß Luther ſich immer an dem letztern Gegenſatz orientirte, entſprach freilich ſeinem perſönlichen Bedürfniſſe; er muß aber damit zugleich einer Stimmung ſeiner Zeitgenoſſen entgegengekommen ſein, jener Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, welche die unumgängliche Bedingung religiöſer Reformation iſt. Die andere Abweichung Luther's von ſeinen Vorgängern im Mittelalter erklärt ſich hieraus. Indem dieſe wie Luther ſich auf die Gnade Gottes als das Prinzip des chriſtlichen Lebens ſtützten, konnten ſie ſich bei einer unbeſtimmten Anſchauung derſelben begnügen, weil ſie die in ihrer Art vollkommenen guten Werke in Continuität und Congruenz mit der Gnade ſich vergegenwärtigten. Indem aber Luther die guten Werke ſtets nach ihrer Unvollkommenheit, alſo ihrer Incongruenz zu der bewirkenden Gnade beurtheilte, ſo bedurfte er einer concretern Anſchauung der göttlichen Gnade als des Gegengewichtes gegen die unvollkommenen Werke. Er fand ſie in der Ausbildung des Begriffs von der Rechtfertigung durch Chriſtus.

Die Auffaſſung der Sache durch Luther würde aber unvollſtändig ſein, wenn man nicht noch folgenden Umſtand ſeiner Anſicht beachtete. Es kommt für Luther ſchon in den früheſten Aeußerungen darauf an, daß der Glaube des Wiedergeborenen nicht blos das empfängliche Organ für die Rechtfertigung durch Chriſtus, ſondern zugleich auch das draſtiſche Organ alles chriſtlichen Leben und Thuns iſt. Der Glaube iſt zugleich die Bürgſchaft des „Chriſtus in uns", wie des „Chriſtus für uns". „Wenn der Glaube im Herzen iſt, ſo iſt Chriſtus gleichermaßen gegenwärtig, auf welchen in jenem Glauben vertraut wird; wenn aber Chriſtus gegenwärtig iſt, ſo iſt Alles zu überwinden. Der Glaube erreicht, was das Geſetz gebietet. Da die Gerechtigkeit die Werke hervorbringt, ſo genügt dir Chriſtus durch den Glauben, damit du gerecht ſeiſt. Dann lebſt, wirkſt, leideſt du nicht dir ſelbſt, ſondern für Chriſtus, deshalb iſt nichts dein, ſondern alles nur Chriſti. Die Glaubensgerechtigkeit wird zwar ohne Werke gegeben, aber dennoch zum Zwecke der Werke; da ſie eine lebendige Kraft iſt, ſo kann ſie nicht müßig ſein[1])." Dieſer Geſichtspunkt

1) A. a. O. I. S. 230. 761. 778.

wird nicht blos aus der Rücksicht geltend gemacht, um die verkehrte Folgerung abzulehnen, daß man mit dem Glauben an Christi Verdienst die Tendenz auf das Sündigen verbinden dürfe[1]). Luther bedarf dieser doppelten Bedeutung des Glaubens auch deshalb, um den sittlichen Leistungen des Wiedergeborenen die Unbefangenheit zu sichern, deren Abwesenheit das Streben nach Werkgerechtigkeit bezeichnet. Die richtige Haltung des Wiedergeborenen wird also durch sein Vertrauen auf Christus von dem Streben nach Werkgerechtigkeit so unterschieden, daß er im Glauben nicht blos die Heilsgewißheit hat, sondern auch den selbständigen Impuls zum Guthandeln[2]). In der Zeit vor dem reformatorischen Streit ist auch Luther im Allgemeinen ebenso sicher in der Voranstellung der imputativen Gerechtigkeit Christi vor der immanenten, wie in der Unterscheidung beider Gedanken[3]). Deshalb ist kein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß gelegentlich eine Einlenkung in den katholischen Sprachgebrauch vorkommt, wie daß iustificatio in spiritu und vivificatio novi hominis gleichgesetzt, aber von der vorausgehenden Sündenvergebung unterschieden werden, oder daß auch einmal die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi von der realen Mittheilung derselben abhängig gemacht wird[4]).

---

1) A. a. O. I. S. 284. 742.

2) A. a. O. I. S. 752: Das sind die Menschen Gottes, welche durch den Geist Gottes geleitet werden, welche wenn sie die Zucht des äußern Menschen gelernt haben, dieselbe nicht achten, als für ein Vorspiel. Aber danach stellen sie sich in Bereitschaft, zu welchem Werk sie irgend berufen werden. Wenn sie durch viele Leiden und Demüthigungen von Gott geführt werden, ohne zu wissen wohin, so vertrauen sie sich Gott allein an, indem sie keinem Werke nachher anhangen, und ihre Werke haben keinen Namen im Anfange, sondern am Ende, da sie nicht treiben, sondern getrieben werden. Denn nicht mit eigener Klugheit treiben sie, oder nehmen sich vor, sondern sie werden von ihrem Vorsatz häufig abgebracht und thun Anderes als was sie sich vorgenommen haben, aber sie sind hierin begnügt, und halten für Gott still, wo jene Werkgerechten verzweifeln, weil sie nicht wissen, was sie gethan haben. Denn sie wollen ihr Werk genannt und festgestellt haben, ehe sie thuen: daher folgt in diesem Falle der Charakter des Thäters der That, in jenem andern geht er der That voran.

3) Vgl. auch a. a. O. I. S. 288.

4) A. a. O. I. 770. 742. Aehnlich urtheilt Köstlin, Luther's Theologie I. S. 137.

24. Wenn es zur Verdeutlichung des Gedankens Luther's von der Rechtfertigung durch den Glauben als wünschenswerth oder nothwendig erscheint, denselben mit einem Elemente des römisch-katholischen Christenthums zu vergleichen, so ist nicht an die Lehre von der Justification, sondern an die Institution des Buß-sacraments zu erinnern. Denn wie der evangelische Act des Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus die Heilsgewißheit des Gläubigen gegen das dauernde Bewußtsein der sündlichen Unvollkommenheit feststellt, so dienen die in jenem Sacrament zusammengefaßten Handlungen des Pönitenten und des Priesters dazu, dem aus der Gnade gefallenen Gläubigen die Sündenvergebung, das freisprechende Urtheil Gottes zur Herstellung des Gnadenstandes zu vermitteln. Der Angriff Luther's auf den Ablaß führte in erster Linie zu einem Streit über die inneren Verhältnisse des Bußsacraments, zu welchem ja die Einrichtung der Indulgenzen nur ein Anhängsel ist; die Umdeutung des Buß-sacraments, welche Luther im Laufe des Streites vollzog, besteht in nichts anderem, als in den Folgerungen aus seinem Grundsatze von der Rechtfertigung im Glauben, den er als den Kanon handhabte, auch indem er noch eine Zeitlang die äußere Gestalt der überlieferten Sacramentspraxis unangetastet ließ. Gehört nun aber das Bußsacrament in den Zusammenhang des Lebens in der Kirche [1]), so ist die Analogie, die Opposition, die Concurrenz des lutherischen Gedankens von der Rechtfertigung im Glauben unverständlich, wenn man hierin nicht eine praktische Erfahrung des activen Gliedes der Gemeinde Christi sich vergegenwärtigt.

---

1) Vgl. Köstlin a. a. O. I. S. 213: „Den Mittelpunkt des Streites bildete zunächst die Lehre von der Buße. Auch jetzt haben wir wieder daran zu erinnern, daß es sich wesentlich um diejenige Buße handelt, welche der schon ins Christenthum eingetretene, in den Gnadenbund aufgenommene Mensch wegen der Sünden, die er doch immer wieder begeht, neu zu üben habe. Eben diese kam ja in Betracht beim Ablaß, nicht die Buße Eines, der erst neu den Glauben annehme und des Heils theilhaftig werde". Vgl. die gleichartige Bemerkung S. 206 über Luther's (ersten) Sermon de poenitentia. — Herrlinger, Theologie Melanchthon's (1879) S. 57 hat diese Combination in unglaublicher Weise mißverstanden, indem er mir nachsagt, ich deutete den ursprünglichen Sinn der Rechtfertigung auf das, was nachher iustificatio iusti heißt. Auch die gegen mich gerichtete Bemerkung S. 8 ist gegenstandlos.

An der Form des Bußsacraments können zunächst die katholischen Polemiker sich von ihrem Erstaunen darüber erholen, daß der evangelische Lehrbegriff ein freies Urtheil Gottes, die Gerechtsprechung der Sünder, als den vorausgehenden Grund ihrer Wiedergeburt, oder als die maßgebende Form ihrer reellen Veränderung in Kinder Gottes aufrecht erhält. Denn die Herstellung der Gerechtigkeit des in den Sündenstand zurückgetretenen Gläubigen erfolgt auch in diesem Sacramente wenigstens ostensibel durch das Absolutionsurtheil des Priesters an der Stelle Gottes. Das Urtheil also, daß der Sünder nicht mehr Sünder sei, ist der erwarteten infusio gratiae iustificantis übergeordnet. In der Praxis des Bußsacramentes erscheint nun die contritio, welche der Absolution vorhergeht, als das eigene Werk des Pönitenten, durch welches er sich zum Empfange der Gnade zu disponiren hat. Allerdings hat die Theorie niemals zugestanden, daß hierin ein meritum de congruo ausgeübt werde, welches die Gnade erwerbe, und die darauf gerichtete Anklage Melanchthon's[1]) ist unbegründet; vielmehr behauptet die katholische Lehre bestimmt, daß die contritio durch die vorausgehende Gnade erregt werde. Allein der praktische Verlauf, der im Bußsacramente vorgeschrieben wird, ist der, daß die Pönitenten ihre Reue nicht aus einem Bewußtsein von der Gnade hervorbringen, sondern am Gesetze messen; und diejenigen, welche es ernst meinen, werden durch diesen Maßstab und durch die Zumuthung, alle einzelnen Sünden in Betracht zu ziehen, zu einer in sich ziellosen Steigerung der Selbstprüfung und der detestatio peccatorum angeleitet, um das rechte Maß der Disposition zur gratia iustificans zu erreichen. Hiegegen nun richtet sich die Erörterung Luther's in der Weise, daß er den Werth der Absolution und des Glaubens an dieselbe gegen das Streben nach mechanischer Vollkommenheit der contritio hervorhebt[2]). Indem Luther die katholische Institution des Bußsacramentes noch aufrecht erhält, erklärt er Folgendes. Wenn das Vertrauen auf die Vergebung der Sünden von dem Gefühl der

1) In der Apologia C. A. p. 175 S. o. S. 138 Anm.

2) Sermo de poenitentia bei Löscher I. S. 574. Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum (gegen Tetzel), a. a. O. II. S. 262 bis 265. Sermon von der Buße (der zweite von 1518), a. a. O. S. 512 ff. Erklärung an den Card. Cajetan, a. a. O. S. 464—472. De captivitate ecclesiae Babylonica. Opp. Lat. Jen. II. fol. 276b. Walch XIX. S. 98 ff.

Vollkommenheit der Reue abhinge, so würde man sich der Verzweifelung und nicht dem Vertrauen nähern. Wenn deshalb ein Sünder in seinem Gewissen geängstet ist, daß er an allem Uebel theilzunehmen glaubt, so kommt es nur darauf an, daß er dem Absolutionsworte des Priesters Glauben schenkt, sofern derselbe im Auftrage und in der Kraft Christi den Löseschlüssel handhabt. Luther betont es in diesem Zusammenhange sehr stark, daß der Glaube an Christus immer justificirt, daß die Sacramente, nach Augustin, wirksam sind nicht weil sie vollzogen, sondern weil sie geglaubt werden, daß die Reue nicht so nothwendig sei, wie der Glaube, daß man lieber nicht dies Sacrament begehre, wenn man nicht seines Glaubens gewiß sei, und daß es mißbraucht werde, wenn nicht der Priester den Glauben des Pönitenten feststellen könne. Diese Betonung des Glaubens hat ja nach den Umständen nicht die Bedeutung, den Vorgang der Absolution blos als Reflex der subjectiven Gemüthserhebung darzustellen; denn der Glaube wird auf das durch den Priester gehandhabte Absolutionswort Christi, auf die von Christus der Kirche verliehene Schlüsselgewalt, und dadurch indirect auf Alles zurückgeführt, was von Christus zur Begründung der Gemeinde geschehen ist. Wenn man nun vorgreifend daran denkt, wie in der pietistischen Gestaltung des Lutherthums diese Situation wieder darauf untersucht wird, ob man genügend starken Glauben habe, und zu dieser Gewißheit eine absichtliche Continuität und eigenthümliche Färbung des Schmerzes über die Sünden erfordert wird, so ist es nicht nur außer Zweifel, daß Luther's Meinung ebenso der pietistischen wie der vulgär katholischen Mißdeutung der contritio als eines absichtlich zu steigernden Gefühles entgegengesetzt ist, sondern es ist auch klar, daß das gesunde Selbstgefühl der Stellung in der Kirche jene pietistische Fragestellung für Luther ausschloß. Wer der Kirche als thätiges Glied angehört, mag er auch, nach katholischer Voraussetzung, durch Todsünde die Gnade verloren haben, der braucht nur durch die Erhebung des Glaubens das Geschenk der Sündenvergebung oder Gerechtsprechung zu ergreifen, das als die dauernde Wirkung des Gehorsams Christi der Kirche einverleibt ist, und durch deren Diener oder auch durch irgend einen Christenmenschen auf die Einzelnen angewendet wird[1]).

1) Vgl. Zweiter Sermon von der Buße (a. a. O. S. 525): „Also siehest du, daß die ganze Kirche voll ist Vergebung der Sünden".

Allein obgleich sich Luther in den hieher gehörigen Schriften des Jahres 1518 den geltenden Formen des Bußsacramentes anschmiegt, um dieses Institut in dem angegebenen Sinne zu erneuern, und den geistlosen Mechanismus oder die ziellose Gemüthsquälerei, welche damit verbunden waren, durch die rein religiöse Regulirung des Heilsbewußtseins zu ersetzen, so griff doch die Tendenz seines praktisch-religiösen Grundsatzes schon von Anfang des Streites an über die Grenzen des Bußsacraments hinaus. Die beiden ersten unter den gegen Tetzel gerichteten 95 Thesen lauten: „Da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht, Thuet Buße u. s. w. will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Buße soll sein. — Und kann noch mag solch Wort nicht vom Sacrament der Buße, das ist von der Beichte und Genugthuung, so durch der Priester Amt geübt wird, verstanden werden“ [1]). Das Motiv dieses Grundsatzes ist die praktische Unbrauchbarkeit der Distinction zwischen Todsünden und läßlichen Sünden[2]); die nähere Erklärung des Sinnes jener Forderung ergiebt sich aber aus der Deutung eines Verhältnisses, welches auch im Sacrament der Buße seine Anwendung findet. Es fragt sich nämlich, unter welcher Bedingung der aus der Gnade Gefallene überhaupt die Absicht auf die Sündenvergebung im Bußsacrament zu richten vermag, da er ja als Sünder diese Absicht gar nicht fassen kann. Darüber erklärt nun Luther[3]), daß die Qual der Reue, der Schmerz und die Verzweifelung über die Sünden die geheime Wirksamkeit der göttlichen Vergebung und der aufrichtenden Gnade voraussetze. Sofern Gott den Menschen zu verdammen scheine, beginne er ihn gerecht zu sprechen; indem er ihn verwunde, wolle er ihn heilen; wen er tödte, den mache er lebendig. Also indem sich der Mensch der Verdammniß nahe fühlt, so wirke auf ihn schon die Gnade, und

1) A. a. O. I. S. 439. Erster Sermon von der Buße, S. 572. Conclusiones contra Eccium a. a. O. II. S. 321. Der allgemeine Gedanke selbst ist nichts weniger als unerhört und neu. Vgl. S. Bernhardi Sermones, in Quadragesima III, 3: Errant plane, qui paucissimos dies istos ad poenitentiam sufficere credunt, cum certum sit, totum vitae huius tempus ad poenitentiam institutum.

2) Zweiter Sermon von der Buße; a. a. O. II. S. 524. Concl. c. Eccium S. 321.

3) Resolutiones a. a. O. II. S. 196—202.

indem er eine Ausgießung des Zornes wahrnehme, so berühre ihn wirklich die Barmherzigkeit Gottes. Deshalb habe er in der Versuchung zur Verzweifelung bei der Schlüsselgewalt der Kirche Beruhigung zu suchen, um in der durch den Priester verkündeten Verheißung Christi und im Glauben an sie sich die Gewißheit der Sündenvergebung zu verschaffen, welche schon vor der Absolution wirkt.

Scheinbar spricht Luther hiemit nichts Anderes aus, als was die katholische Lehre voraussetzt, daß die Reue aus der Gnade hervorgeht. In Wirklichkeit aber tritt diese Erklärung der katholischen Lebensordnung direct dadurch entgegen, daß jene bisher nur theoretisch geltende Annahme von der Herkunft der Reue aus der Gnade zur praktischen Anwendung gebracht wird. Denn der Gnade wird man nur im Glauben gewiß. Hat also die Reue ihren Grund und ihren Werth an der Gnade, so muß sie auf den bewußten Glauben hinausgeführt und nicht am Maßstabe des Gesetzes festgehalten werden! Hiedurch wird ferner der theoretisch gesetzte Gegensatz zwischen Sündenstand und Gnadenstand des Pönitenten flüssig gemacht. Ist nämlich einerseits das Guthandeln des Gläubigen mit Sünde behaftet, welche doch nicht an sich, sondern nur durch Gottes Barmherzigkeit die Vergebung erwartet[1]), so ist andererseits der Schmerz des aus der Gnade Gefallenen über die Sünde eine Probe des Gnadenstandes, und ist hervorgerufen durch ein ganz specifisches Gefühl von dem Werthe des Guten, dem die Sünde widerstrebt. Denn, wie Luther in verschiedenen Aeußerungen der Jahre 1517, 1518 versichert, nur diejenige Reue ist wahr, welche von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott ausgeht, da die Negation der Sünde ihre Kraft und Wahrheit an der Position des Gegentheils hat, während diejenige Buße, welche von der Ueberlegung der einzelnen Sünden, von der Furcht vor dem Gesetze und dem Schmerz über den zu erwartenden Schaden ausgeht, nur Heuchler und größere Sünder macht[2]).

---

1) Concl. c. Eccium a. a. O. II. S. 321.

2) Sermo de poenitentia (a. a. O. I. S. 569); Impossibile est, ut odias aliquid vero odio et perfecto, cuius contrarium non prius dilexeris. Amor semper odio est prior, et odium natura et sponte fluit ex amore . . . odium mali propter bonum. Sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae nulla cura, nullo labore quaesita veniunt sua

Wenn also Luther die Buße durch das ganze Leben erstreckt wissen will, so gilt diese Forderung dem Menschen im Gnadenstande, welcher, auch sofern er Sünden begeht, in der Liebe zu Gott und zum Guten verharrt, oder dieselbe durch die Gnade Gottes alsbald wiedergewinnt, welcher demgemäß nicht nur so weit gut handelt, als es bei der bleibenden Unvollkommenheit des Lebens möglich ist, sondern auch seine Sünden in der richtigen Weise bereut. Unter diesen Umständen tritt nun aber der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus, möge dieselbe durch einen Priester oder einen Bruder ausgesprochen sein, oder in der Anschauung des Versöhnungswerkes Christi angeeignet werden, als der religiöse Regulator des praktischen Lebens in Wirksamkeit. Denn der Glaube mit diesem Inhalt ist die dem Christenthum gemäße religiöse Anerkennung unserer Bestimmtheit durch Gott in ethischer Beziehung. Deshalb erhält dieser Glaube einerseits die Heilsgewißheit des in seiner Reue gequälten Menschen, andererseits bewahrt er vor der Selbstgerechtigkeit und der Geneigtheit, die Fehler zu verstecken oder die Sünden gering zu achten. Ferner ist er an sich das subjective Motiv zu den guten Werken, zu welchen der Gläubige sich durch die Erlösung bestimmt weiß, und kommt in ächtem Sinne nie vor, ohne diesen Impuls zu üben. Damit aber dieser Glaube leicht und wie von selbst anspreche, dazu gehört, daß man mit der ganzen religiösen Andacht und sittlichen Praxis sich in der Kirche fühle, welche als gegründet durch Christus „voll ist der Vergebung der Sünden". Jedoch nicht die subjective Function des Glaubens als die zugleich schöpferische Kraft für die guten Werke ist die reale Veranlassung und das Object des Urtheils der göttlichen Rechtfertigung; sondern der objective Grund der Rechtfertigung des in der Kirche stehenden und wirkenden Gläubigen ist die

---

sponte. . . . Poenitentia debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati. Amor enim est vinculum perpetuum, quia voluntarium, odium temporale, quia violentum. Igitur persuade homini primum, ut diligat iustitiam, et sine magisterio tuo conteretur de peccato; diligat Christum, et statim sui prodigus odio habebit se ipsum. Ebenso Concl. c. Ecc. (II. S. 321), Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518 (de Wette I. S. 116), Auslegung der Zehn Gebote (Löscher I. S. 641). Der Brief an Staupitz bezeugt, daß Luther ihm diese bedeutsame Erkenntniß verdankt.

Gnade Gottes, ſofern dieſelbe durch Chriſtus und ſeine Verſöhnung wirkſam iſt, und der Glaube iſt das Organ, in welchem ſich der Wiedergeborene auf die in jener Vermittelung wirkſame Gnade Gottes zurückbezieht und ſich bewußt wird, daß ſie auch für ihn gilt. Objectiv iſt in dem Leben des Gläubigen dieſer Glaube nie ohne das Streben nach den guten Werken und ohne ein Maß der Fähigkeit zu denſelben; allein in dem ſubjectiven Bewußtſeinsact, in dem man durch den Glauben die Heilsgewißheit in Chriſtus ſucht und gewinnt, abſtrahirt man von dem Werthe der Werke, in welcher Vollkommenheit oder Unvollkommenheit man ſich ihrer auch bewußt ſein mag[1]). Dieſe ſubjective Auseinander- und Entgegenſetzung des Glaubens und der Werke hat aber endlich nicht den Sinn, daß der Glaube dem intellectus, und die Werke dem Willen angehören; denn auch der Glaube iſt ein Act des Willens und des Gehorſams gegen Gott. Jedoch im Glauben begründet ſich der Wille in den Thaten und Offenbarungen der Gnade Gottes direct, in den guten Werken breitet er ſich über die Welt aus, indem er dadurch zugleich den Zwecken und Vorſchriften Gottes nachkommt. Es wird ſich weiterhin zeigen, warum in dem ſo gefaßten Zuſammenhang der Gedanke der Rechtfertigung nur in der Form göttlichen Urtheils ausgedrückt werden kann. Klar aber iſt, daß in der beſchriebenen Situation der Gläubige das Urtheil Gottes nur ſo ſich vergegenwärtigt, daß er ſich den Sünder als Object der Gerechtſprechung durch Gott denkt. Dieſe Form des ſynthetiſchen Urtheils wird ſich ebenſo als die nothwendige Bedingung erweiſen, unter welcher der Gedanke der Gerechtſprechung oder Sündenvergebung die ethiſche Hemmung und den fixirten logiſchen Widerſpruch löſt, welche in der von Luther gemeinten wirklichen Reue vorliegen.

25. In der praktiſch-religiöſen Auffaſſung der Rechtfertigung des Gläubigen durch Chriſtus ſtellt ſich Zwingli in der Art neben

---

1) Vgl. die lichtvolle Darſtellung Melanchthon's (Declamatio de calumnia Osiandri. C. R. XII. p. 11): Etsi cum hac consolatione filius dei ipse corda erigit et vivificat, ac spiritum sanctum in hunc, qui fide sustentatur, effundit, iam domicilium et templum dei est homo renatus, tamen anteferenda est obedientia filii dei his ipsis divinis actionibus quanquam excellentibus, et retinenda consolatio, propter mediatorem tibi imputari iustitiam.

Luther, daß sie im Wesentlichen mit einander übereinstimmen. Die Aufgabe, welche sich Zwingli gestellt hatte, die religiös-politische Reform seines Cantons und weiter der Eidgenossenschaft, erinnert mehr an Savonarola als an Luther. Indessen den religiösen Gesichtspunkt hat Zwingli mit Luther und nicht mit Savonarola gemein. Freilich wenn man darauf gefaßt ist, oder darauf ausgeht, bei den Reformatoren in erster Linie eine Lehre von der Rechtfertigung zu entdecken, oder wenn die Erkenntniß der reformatorischen Bedeutung beider Männer schon durch die Darstellung und Vergleichung ihrer theologischen Systeme erschöpft wäre, so würde es nicht gelingen, die obige Behauptung im Widerspruch gegen Schneckenburger[1]), Zeller, Sigwart aufrecht zu erhalten. Bei diesem Zugeständnisse sehe ich davon ab, daß der Erste der Genannten den Abstand der Systeme der lutherischen und reformirten Theologie überwiegend an den sporadischen Gebrauch secundärer Quellen knüpft, ohne sich an der praktischen kirchlichen Stellung der Reformatoren zu orientiren, der Zweite Zwingli's Theologumena mit der „lutherischen Dogmatik", wie man sie aus bekannten Handbüchern schöpft, vergleicht[2]), der Dritte durch die Uebertreibung der Abhängigkeit Zwingli's von Picus von Mirandula den kirchlich-reformatorischen Impuls Zwingli's unkenntlich macht. Ich bin mit Schneckenburger darin einverstanden, daß die Rechtfertigungslehre nicht das gemeinsame Palladium der lutherischen und reformirten Confession und das grundwesentliche Einheitsband ist, da diese Lehre auf beiden Seiten zwar gleich definirt, aber unter abweichenden Beziehungen dargestellt wird, was ja für die Vergleichung von Lehren nicht gleichgiltig ist. Da jedoch die Lehrsysteme nicht der Grund, sondern eine Folge der Reformation der Kirche sind, da vielmehr die Reformation der Kirche dadurch vor sich ging, daß aus einem bestimmt ausgesprochenen praktisch-religiösen Bewußtsein der leitenden Personen heraus eine Veränderung der Stellung der christlichen Gemeinden im Verhältniß zu dem, was man bisher unter Kirche verstand, vollzogen wurde, so wird die Entscheidung über principielle Identität oder Verschiedenartigkeit von Gedanken Luther's und Zwingli's davon abhängen, ob sie in der Deutung des eigentlichen subjectiv-religiösen

1) Zur kirchlichen Christologie S. 45.

2) Zeller, das theologische System Zwingli's S. 174.

Hebels der reformatorischen Bewegung mit einander übereinstimmen. Dagegen wird es dann von untergeordneter Bedeutung sein, daß beide Männer über den Umfang und die Methode der Erneuerung der Kirche und über die Gliederung der theologischen Lehre gemäß den Prämissen ihrer theologischen Bildung und ihrer religiösen Entwickelung, sowie gemäß den local verschiedenen Bedingungen ihrer Wirkungskreise abweichende Grundsätze gehegt und befolgt haben. In dieser Hinsicht darf ich die meisterhafte Charakteristik Zwingli's durch Hundeshagen[1]) und die darin verflochtene Vergleichung zwischen ihm und Luther voraussetzen, um der mir vorliegenden Aufgabe gemäß zu beweisen, daß Zwingli in derselben Weise wie Luther das Leben des Gläubigen in der Kirche durch die Beziehung auf die Gerechtigkeit Christi, auf die versöhnende Wirkung seines Lebens und Todes, religiös regulirt werden läßt.

Um in dieser Richtung sachgemäß und gerecht zu verfahren, empfiehlt sich nicht die Methode, welche die Darsteller der Theologie Zwingli's befolgt haben, einzelne Stellen aus allen möglichen Schriften Zwingli's über seinen Begriff vom Glauben, über dessen Verhältniß zu der transeunten oder immanenten Gerechtigkeit Christi, über die Bedeutung von Satisfaction Christi und Erwählung durch Gott u. s. w. zusammenzutragen, und die dabei unterlaufenden Unebenheiten als principielle Abweichungen von Luther zu constatiren. Hierin giebt sich eben die fehlerhafte Annahme kund, als handle es sich bei der vorliegenden Frage in erster Linie um eine theologische Lehre und nicht um die Bezeichnung der leitenden religiösen Selbstbeurtheilung des Gläubigen. Denn die theologische Lehre wird immer den Zusammenhang der objectiven und der subjectiven Factoren der Rechtfertigung im Schema des zeitlichen Ablaufes darstellen müssen; das Merkmal der rein religiösen Auffassung der Sache ist hingegen die reine Vergegenwärtigung aller objectiven Factoren im subjectiven Selbstbewußtsein. Um nun diesen Sinn des Gedankens Zwingli's von der Rechtfertigung zu erkennen, muß man sich an die „Auslegung und Gründe der 67 Schlußreden oder Artikel" (von 1523), ferner an den Commentarius de vera et falsa religione halten, und

1) Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik. Bd. I. S. 163 ff. Vgl. meinen Vortrag über Ulrich Zwingli, Jahrb. für deutsche Theol. 1872. S. 121 ff.

daneben die Predigt „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (gegen Grebel und Manz, 1523) vergleichen. Jene 67 Schlußreden aber sind das Muster eines christlichen Glaubensbekenntnisses in der wohl gegliederten und zugleich von dem Schema des theologischen Systems unabhängigen Darstellung der Bedeutung Christi für die Gläubigen; diese Verfassung bürgt also auch dafür, daß man in der vorliegenden Frage den religiösen Gesichtspunkt als solchen durchgeführt finden wird. Auf die grundlegenden Sätze, daß Christus als der einzige Weg zur Seligkeit den Inhalt des Evangeliums bildet (1—5), folgt die Darstellung Christi als des Hauptes der Gemeinde, in welcher das Evangelium gepredigt wird (9—16), als des einzigen Hohenpriesters und Mittlers, dessen Opfer nicht zu wiederholen ist und dessen Ehre durch Anbetung der Heiligen verletzt wird (17—21); und mit dem 22. Artikel, daß Christus unsere Gerechtigkeit und dieselbe nicht auf unsere Werke gegründet sei, wird die Höhe der ganzen Darstellung erreicht, die von da an zur Beurtheilung von lauter einzelnen Ordnungen resp. Mißbräuchen in der Kirche übergeht. In der Wechselbeziehung der Artikel 19—22 entwickelt die Auslegung Zwingli's den Gedankenstoff, der als der Maßstab seiner reformatorischen Stellung erkannt werden muß. Auch in dem commentarius befolgt Zwingli bei der Darstellung des Gegenstandes die Form der directen religiösen Selbstverständigung, obgleich die wissenschaftliche Absicht des Buches ihn auf eine andere Bahn führen konnte. Nach der Verbalerklärung von Religion definirt er Gott als das allwirksame Urwesen, erörtert die Stellung des Menschen zu Gott, erklärt die Religion im Allgemeinen sachlich, und ergreift dann in dem locus de religione christiana das Verhältniß Christi zu dem Gläubigen als pignus gratiae dei in der Art, daß er die praktische Bedeutung Christi als des vollgenügenden gegenwärtigen Heilsgrundes für den Gläubigen aus der Vergleichung des Werthes Christi mit den Bedürfnissen des stets mit der Sünde behafteten Gläubigen nachweist. Daß hier wie in der „Auslegung der Schlußreden“ der Gedanke der Satisfaction Christi entwickelt wird, kann zu keiner Einwendung gegen meine Auffassung der Sache berechtigen; denn dieselbe dient blos zur Erklärung der normalen Thatsache, daß der Gläubige in Christus allein das Heil findet. Für diese praktische Situation der Gedankenentwickelung Zwingli's bürgt endlich in den „Schlußreden“

und ihrer „Auslegung“ der Umstand, daß die Bedeutung Christi als des Hauptes der Gemeinde seiner Bedeutung als Sühnmittler vorangeschickt ist. Die letztere wird also nur so aufgefaßt, wie sie dem Gliede der Gemeinde, dem Gliede an dem Haupte Christus gegenwärtig ist.

Ist nun hiedurch erwiesen, daß Zwingli die subjective religiöse Gewißheit, daß Christus die Gerechtigkeit der Gläubigen ist, in demselben Gesichtsfelde zu deuten unternimmt, wie Luther, so soll nicht verschwiegen werden, daß er in der „Auslegung der Schlußreden“ als die Kehrseite dieser Position die Widerlegung des Mittlerthums der Heiligen behandelt, welcher man bei Luther in diesem Zusammenhang nie begegnet. Hieran könnte man nun von vorn herein wieder den Verdacht einer ursprünglichen Abweichung beider Reformatoren von einander knüpfen, um so mehr, als bekanntlich Herzog und Schweizer den Abstand beider daran ermessen wollen, daß das Reformationswerk Luther's durch den Gegensatz gegen die judaistische Verirrung des christlichen Lebens in die Werkgerechtigkeit, das Zwingli's durch den Gegensatz gegen die paganistische Verirrung in die Heiligenverehrung principiell bedingt sei. Indessen zu diesem Urtheil giebt gerade Zwingli's „Auslegung der Schlußreden“ kein Recht, da er die Verehrung der Heiligen, die auf der Voraussetzung vom Verdienst ihrer Werke vor Gott beruht, dadurch widerlegt, daß es überhaupt kein solches geben könne [1]), und in dieser Hinsicht nichts Anderes behauptet, als was Luther am Herzen liegt. Ist also seine Widerlegung der Verehrung der Heiligen der Widerlegung der Werkgerechtigkeit nicht coordinirt, sondern subordinirt, so erscheint jene Tendenz Zwingli's nur als eine zufällige, durch seine Umgebung hervorgerufene Folgerung aus einer ihm mit Luther gemeinsamen Grundidee.

Zwingli setzt nun auseinander [2]), daß wir an der Erfüllung des Gesetzes, als des ewigen und unwandelbaren Willens Gottes

---

1) Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß, I. S. 280: „So nun der Verdienst niedergelegt ist, so mögen die Päpstler nicht mehr pochen auf der Seligen Fürbitte.“

2) Auslegung der Schlußreden I. S. 262 ff. Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit I. S. 431 ff. Commentarius de vera et falsa religione III. S. 180 ff.

verzweifeln müſſen, die Gläubigen wie alle Creaturen; denn wer, der im Fleiſch wohnt, möchte ſo ganz und gar in Gott gezogen ſein, daß er ihn lieb hätte zu allen Dingen und zu aller Zeit? Allerdings iſt auch das Geſetz eine Art von Evangelium, denn es iſt uns nur nützlich, den fordernden Willen Gottes zu kennen; allein das eigentliche Evangelium iſt die Botſchaft von Gottes Gnade durch Chriſtus, der als gottmenſchlicher Mittler für uns das Geſetz erfüllt, die von uns verſchuldete Strafe erlitten und Gottes Zorn beruhigt hat. Iſt alſo Chriſtus unſere Gerechtigkeit und das Pfand der göttlichen Gnade gegen uns, ſo iſt nicht von einem Verdienſt unſerer gegen Gott ſchuldigen Werke zu reden, wenn nicht Chriſtus vergebens geſtorben ſein ſoll. Umgekehrt aber, da wir bei näherer Beobachtung an allen unſeren guten Werken Breſten (Gebrechen, Sünde) finden, ſo müßten wir in den Schrecken unſeres Gewiſſens an unſerem Heile verzweifeln und uns als verworfen von Gott erkennen, wenn wir uns nicht im Glauben, d. h. in vollkommenem Vertrauen darauf verlaſſen könnten, daß Chriſtus für uns das Geſetz erfüllt und alle unſere Arbeit und Breſten getragen hat, und daß wir durch die Gnade, deren Pfand Chriſtus iſt, gerecht gemacht und in Frieden mit Gott verſetzt werden durch den Glauben. Denn die Verzichtleiſtung auf das Verdienſt iſt nichts anderes als der Glaube. „Denn daß der Menſch ſich ſelbſt nichts zuſchreibe, ſondern glaube, daß alle Dinge durch die Vorſehung Gottes verwaltet und geordnet werden, das kommt allein daher, daß er ganz in Gott gelaſſen und vertraut iſt, daß er im Glauben feſt weiß, daß Gott alle Dinge thut, obſchon wir ihn nicht wahrnehmen. Und das iſt der Glaube, der auch gemehrt wird und wächſt, ſobald er geſäet wird; nicht daß das Wachſen unſer ſei, ſondern Gottes. . . Und je mehr der Glaube wächſt, je mehr wächſt auch das Werk aller guten Dinge; denn je größer der Glaube, je größer iſt Gott in dir, je mehr iſt auch in dir die Wirkung des Guten.“ Dieſe Normirung des Glaubens an der Wahrheit der allwirkſamen Vorſehung Gottes ſchließt nun die Heilsbedeutung Chriſti nicht aus, ſondern als die weſentliche Vermittelung ein. „Chriſtus iſt uns von Gott die Weisheit geworden; darum ſich Jeder ſeines (Chriſti) Weges halten ſoll, nicht ſelbſt einen neuen erdenken. Er iſt uns auch die Gerechtigkeit geworden, denn niemand mag zu Gott kommen, der nicht gerecht iſt, und mag auch kein Menſch für ſich ſelbſt

gerecht sein. Christus aber ist gerecht und unser Haupt, und wir sind seine Glieder, also kommen wir die Glieder zu Gott durch die Gerechtigkeit des Hauptes. Er ist auch unsere Heiligung geworden; denn er hat uns mit seinem eigenen Blute geheiligt. Er ist auch unser Lösegeld geworden, denn er hat uns vom Gesetz, vom Teufel, von der Sünde erlöst. . . . Also sind wir vom Gesetz erlöst, nicht, daß man das, was Gott heißt und will, nicht mehr thun solle, sondern mehr und mehr wird man in der Liebe Gottes entzündet, . . . daß man wirket was Gott will. . . . Also ist der Gläubige vom Gesetz erlöst, daß er die Verdammniß des Gesetzes nicht mehr fürchtet. . . . Die Gebote aber thut der Gläubige aus Liebe, nicht aus seiner Kraft; sondern Gott wirkt in ihm die Liebe, den Rathschlag und das Werk soviel er thut, und er ist in allem Werk wohl wissend, daß es sein Werk nicht ist, daß aber was geschieht, Gottes Werk ist."

Entspricht nun diese Situation des Gläubigen, der sich als Glied Christi weiß, durchaus der Schilderung Luther's, indem der Glaube, der die Gerechtigkeit Christi auf sich bezieht, der Beängstigung der Gewissen durch die Forderung des Gesetzes (vgl. auch III. S. 195) entgegentritt, und auf das Verdienst der Werke verzichtet, die doch in der Kraft Gottes durch den heiligen Geist aus dem Glauben hervorgehen[1]), so erstreckt sich die Uebereinstimmung Zwingli's mit Luther auch auf die Deutung der poenitentia als eines Werkes, das das ganze Leben ausfüllt[2]). Indem nämlich Christus einerseits als Gesammtaufgabe die poenitentia darstellt, andererseits das Evangelium die Sünden-

1) Vgl. die erste Baseler Confession (Niemeyer Collectio conf. p. 88: Wir bekennen Nachlassung der Sünden durch den Glauben in Jesum Christum den Gekreuzigten. Und wiewohl dieser Glaube sich ohne Unterlaß durch die Werke der Liebe übt, hervorthut und also bewährt wird, so geben wir doch die Gerechtigkeit und die Genugthuung für unsere Sünde nicht den Werken, die des Glaubens Früchte sind, sondern allein dem wahren Vertrauen und Glauben in das vergossene Blut des Lammes Gottes. Denn wir bekennen frei, daß uns in Christo, der da ist unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Weg, Wahrheit, Weisheit und Leben, alle Dinge geschenkt sind. Darum die Werke der Gläubigen nicht zur Genugthuung unserer Sünden, sondern allein darum geschehen, daß sie damit Gott dem Herrn um die große Gutthat, uns in Christo bewiesen, sich etlicher Maßen dankbar erzeigen.

2) De vera et falsa religione (loci de evangelio, de poenitentia) III. p. 191 sp.

vergebung an die Versöhnungsthat Christi knüpft, so geht beides darin zusammen, daß die Selbsterkenntniß zur Verzweifelung über die Sünden ebenso von Christus angeregt, wie die Gewißheit des Erbarmens Gottes durch seine Leistung begründet wird. Da wir aber nie ohne Sünde sind, so muß die christliche Aufgabe der Lebenserneuerung stets durch die Selbstprüfung und durch die Lossagung von der Sünde begleitet sein. Est ergo tota christiani hominis vita poenitentia; quando enim est, ut non peccemus? Dagegen die vom Papst gebotene, in der Osterzeit regelmäßig vollzogene poenitentia ist reine Heuchelei, da sie gerade auf Nichterkenntniß seiner selbst, auf oberflächlicher Schätzung der Sünde beruht, und nachdem sie abgemacht ist, aufhört[1]).

Es ist bekannt, daß die Contrareformation der römischen Kirche in erster Linie überall darauf ausging, daß die evangelisch Gewordenen in die Beichtstühle zurückgetrieben wurden. Daran ist zu erkennen, daß die römische Kirche ihre Macht über die Gemüther der Christen in specifischer Weise auf dem Institute des Bußsacramentes begründet weiß. Die Reformation der Kirche ist also nur möglich gewesen und ist uns nur verständlich aus der Darstellung desjenigen religiösen Bewußtseins von der Bedeutung Christi, dessen nächste und unumgängliche Folgerung die Ueberflüssigkeit und Schädlichkeit der römischen Bußpraxis war. Wie Luther, so ist nun auch Zwingli nur dadurch Reformator der Kirche geworden, daß er in dem aufgezeigten Zusammenhang von Gedanken den Hebel besaß, um die religiöse Auctorität der römischen Priester durch die directe Auctorität Christi, des Mittlers der Versöhnung und Herrn der Gemeinde, zu stürzen und zu ersetzen. Hiezu konnte ihm nicht schon seine Idee von der Allwirksamkeit Gottes dienen, so brauchbar auch dieselbe sich erwies zur Unterstützung der religiösen Bedeutung Christi gegen den vorgeblichen Werth der eigenen Werke des Menschen und der Vermittelung der Fürbitte der Heiligen[2]), und so charakteristisch jene Idee als Einschlag seiner gesammten Theologie hervortritt. Aber es ist

---

1) Vgl. unter den 67 Schlußreden die 50 bis 54ste „von Nachlassen der Sünde", und die Auslegung dazu. „Christus hat alle unsere Schmerzen und Arbeit getragen. Welcher nun den Bußwerken zugiebt, was allein Christi ist, der irrt und schmäht Gott" (art. 54).

2) Vgl. die Auslegung der Schlußreden I. S. 276.

eine fehlerhafte und verwirrende Behauptung Sigwart's, daß die Allwirksamkeit Gottes das Princip der Zwingli'schen Lehre sei, daß Zwingli Gott in dem Sinne als das höchste Gut darstelle, daß von ihm allein alles Gute, alles Sein und Leben, aller Glaube und alle Seligkeit auf unmittelbare Weise komme[1]). Denn die Idee der Allwirksamkeit Gottes ist keine specifisch christliche Idee, und so richtig es ist, daß sie in Zwingli's Sinn direct religiöse und keine blos philosophische Bedeutung hat, so steht sie in keinem unmittelbaren und directen Verhältniß zu der christlichen Kirche. Ist also Zwingli Reformator der Kirche, und hat er seine religiöse Lehrbildung in den Dienst dieser Thätigkeit gestellt, so ist zu erwarten, daß er auch als Theolog eine andere Stellung zu der Lehre von Gott einnimmt, als Zeller und Sigwart behaupten. Dieselben hätten wohl beherzigen dürfen, was Zwingli am Eingange des locus de religione christiana in dem commentarius de vera et falsa religione (III. p. 179) geschrieben hat: Habet haec aetas ut eruditos multos, qui passim velut ex equo Troiano prosiliunt, ita multo plures, qui se omnium censores faciunt; ac dum per impietatem renascens verbum accipere nolunt, pietatem tamen simulantes, falsis confictisque suspicionibus piorum aures implent. Alii enim, dum strenue docemus, ut omnis fiducia in deum patrem nostrum sit habenda, procaci suspicione prosiliunt, cavendum esse a nobis; omnem enim doctrinam nostram ad hoc tendere,

---

1) Sigwart, Ulrich Zwingli S. 39. Im Wesentlichen kommt darauf auch Zeller (Theol. System Z.'s) hinaus, indem er nach Schneckenburger's Vorgang den Gedanken der ewigen Erwählung als das reformirte Lehrprincip aus dem Bedürfniß Zwingli's nach zweifelloser Heilsgewißheit postulirt werden läßt (S. 24 ff.). Hierüber ist Sigwart S. 3 ff. sehr lehrreich zu lesen. Indessen obgleich dieser sich bemüht, Zwingli als Reformator zu verstehen, ehe er ihn als theologischen Systematiker würdigt, so ist ihm dies nicht gelungen, und deshalb kommt er doch auf die Linie der Zeller'schen Darstellung zurück, welche die Theologie eines religiösen Reformators der Kirche nicht anders auffaßt, wie eine gewöhnliche Schultheologie. Hienach ist zu beurtheilen, mit welcher Glaubwürdigkeit Stahl (die lutherische Kirche und die Union S. 13) dem Sigwart'schen Buche „unbefangene" Darstellung nachrühmt. Die extremen Parteien begegnen sich bekanntlich überall in der Unbefangenheit, und Stahl hat dieselbe bei dieser Gelegenheit so weit getrieben, sich das zusammenhängende Studium von Zwingli's Werken zu ersparen, damit er um so unbefangener über den Werth seiner Reformation aburtheilen könne.

ut Christum exterminemus, et Iudaeorum more, ut unum deum credimus, sic unam solummodo personam credendam inducamus. Alii vero, dum propensius omnia Christo tribuimus, vereri se dicunt, ne nimis temere nimium ei tribuamus. Utrique tamen sic pronunciant, ut ipso iudicio videas eos esse vel audacter ignaros, vel scienter impios. Also die Allwirksamkeit Gottes gilt für Zwingli nur insofern als der letzte Grund des Heils und die letzte Stütze des Glaubens, als sie die Person und das Wirken Christi als den bestimmten nähern Grund des Heils und das directe Object des Glaubens in sich schließt. Deshalb gilt ihm die Allwirksamkeit der letzten Ursache in den Mittelursachen nur so als das zugleich religiöse und wissenschaftliche Princip der gesammten christlichen Weltanschauung, als der allmächtige Gott zugleich das Subject der weisen und gerechten Vorsehung, der zweckvollen Ordnung der gesammten Welt ist, welche ihr Ziel in der Gemeinschaft der Menschen mit Gott durch seinen Sohn findet, zu welcher die Menschen von vornherein geschaffen sind[1]). Der Gedanke, daß der allwirksame Gott durch die ewige Erwählung das Heil der Menschen garantirt, ist demnach Princip der Theologie Zwingli's nur in seiner Reciprocität mit der positiv kirchlichen Wahrheit, daß die Gemeinde der Erwählten gerade durch Christus besteht; beide aber werden vermittelt durch die von dem göttlichen Gedanken von Christus im voraus beherrschte Teleologie der Menschengeschichte. Wenn also bei Zwingli gelegentlich Sätze vorkommen, welche Zeller und Sigwart in dem Sinne auffassen, daß „die Erwählung der Einzelnen durch Gott der eigentliche Gegenstand des Glaubens" sei, oder daß „allein die Erwählung rechtfertige und beselige", so ist die Meinung der genannten Gelehrten, daß Zwingli dadurch absichtlich die Bedeutung Christi indifferenzüre[2]), durch Zwingli selbst im Voraus abgelehnt.

26. Die Betonung des Gedankens von Gottes Allwirksamkeit in den Erwählten bedingt freilich auf anderen Punkten Ab-

---

1) De providentia dei (IV. p. 98). Vgl. die Darstellung des Gedankenganges dieser Schrift in meinen Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott; zweiter Artikel (Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 94. f.).

2) Zeller S. 24. Sigwart S. 158.

weichungen Zwingli's von Luther, namentlich in der Deutung der Sacramente; allein die reformatorische Orientirung des religiösen Selbstbewußtseins an der Gerechtigkeit Christi vollzieht sich bei Zwingli und Luther nicht darum in abweichender Art, weil jener die Bedeutung Christi durch die Solidarität des allwirksamen Gottes mit dem Mittler des Heiles verstärkt. Die Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, wie sie der in der Kirche stehende und nach Gottes Willen strebende Gläubige ergreift, ist nun der beiden Männern gemeinsame Hebel der Reformation der Kirche[1]) deshalb, weil die Reformatoren mit jenem subjectiven Heilsbewußtsein die Grundanschauung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, der durch Christus Erlösten verbanden, und demgemäß die herkömmliche Bedeutung der rechtlich-verfassungsmäßigen Organe der Kirche und die ihnen beigelegte Auctorität für das Heil der Einzelnen verneinten. Daß die Kirche wesentlich die Gemeinschaft der Erlösten und Gläubigen sei, stand freilich für die damalige katholische Kirche schon durch das apostolische Symbol fest, und indem die Reformatoren diese Bedeutung der Kirche geltend machten, verfuhren sie nach dem zweifellosen Rechte der kirchlichen Ueberlieferung (S. 87). Allein da

---

1) Die unter Lutheranern weit verbreitete entgegenstehende Meinung ist auch durch Melanchthon verschuldet. Er berichtet dem Kurfürsten Johann über das Gespräch in Marburg neben anderen Unwahrheiten und Uebertreibungen, „Zwingli und seine Genossen reden und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werke, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit" (C. R. I. p. 1099). Noch schlimmer ist der verläumderische Ton in einem Brief an Martin Gorolicius, Pastor in Braunschweig: Ego agnovi coram auditis antesignanis illius sectae, quam nullam habeant christianam doctrinam. — Nulla est mentio fidei iustificantis in omnibus Zwinglianorum libris. Cum nominant fidem, non intelligunt illam, quae credit remissionem peccatorum, quae credit, nos recipi in gratiam, exaudiri et defendi a deo, sed intelligunt historicam (C. R. II. p. 25). Insbesondere stellt er in den Berichten an Kurf. Johann und an Herzog Heinrich von Sachsen die gemeinsame Aufsetzung der Marburger Artikel zugleich als einen Sieg Luther's und als eine gleichgiltige Sache dar. Indessen in dem Brief an seine Freunde, die Prediger zu Reutlingen (I. p. 1106), enthält er sich solcher Aeußerungen über die Artikel, weil Jene mit Zwingli in Verbindung standen! Dieses ganze Verfahren wirft ein übeles Licht auf Melanchthon's Gewissenhaftigkeit.

die factiſche politiſche Entwickelung der Kirche das Vorurtheil erzeugt hatte, daß die Gemeinde der Gläubigen nur da ſei als Product der regiminalen und ſacramentalen Thätigkeit des Klerus, ſo verſtand man unter der Kirche, außer der kein Heil iſt, das Gefüge der verfaſſungsmäßigen Rechte und ſacramentalen Privilegien der Beamten, durch welche aller Heilsbeſitz zu begründen und alles Heilsbewußtſein zu regeln ſei. Pflanzte ſich nun aber das ſubjective Heilsbewußtſein der Reformatoren in ſeiner Wechſelbeziehung mit dem Gedanken von der Kirche als der Gemeinſchaft der Gläubigen fort, wie es unabhängig von der ſacramentalen Auctorität der Prieſter direct an Chriſtus normirt war, ſo veränderte ſich auch die Vorſtellung der Anhänger der Reformation von dem Werthe der bisherigen kirchlichen Mittel, und ihre factiſche Stellung zu der Geltung der bisherigen Organe der Kirche. Wer im Glauben Chriſtus ergreift, als den entſcheidenden Grund alles Heiles, als das ſichere Gegengewicht gegen das Bewußtſein der fortdauernden Sündhaftigkeit, als den religiöſen Regulator ſeines gottgemäßen Strebens, der bedarf in erſter Linie der Gewißheit einer Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen, welche ebenſo, wie er ſelbſt ſich bewußt iſt, durch die Gnade Gottes als die Gemeinde Chriſti erzeugt ſind[1]), nicht aber der Stütze einer kirchlichen Anſtalt, geſchweige denn einer ſolchen, in welcher der privilegirte Stand an Gottes Stelle über das Heil der Laien urtheilt. Indem die Reformatoren unter dieſer poſitiven Vorausſetzung über das, was Kirche iſt, die klericale Auctorität namentlich im Bußſacrament als überflüſſig und unberechtigt erwieſen, vollzogen ſie die Reformation der Kirche, d. h. ſie führten ihre Anhänger in die richtige Stellung des ſubjectiven Heilsbewußtſeins ſo ein, daß zugleich die Geltung des urſprünglichen Begriffs von der Kirche in entſcheidende Wirkung auf die Gemüther geſetzt wurde. Und wenn in dieſem Zuſammenhang der conſtitutiven Gedanken das hergebrachte Bußverfahren von Luther noch zugeſtanden wurde, ſo geſchah es mit gänzlich verändertem Inhalte, ſo daß die Abſolution nicht ein ſpecielles mit göttlicher Auctorität

1) Vgl. Luther's kl. Katechismus 2. Hptſt. 3. Art.: In welcher Chriſtenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt. Catech. major pars II. 40—42. Vgl. Hupfeld, Die Lehrartikel der Augsb. Confeſſion. Marburg 1840.

ausgestattetes Urtheil, sondern die allgemeine Verkündigung der Heilsbotschaft von Christus sein sollte, auf welcher alles Glauben und alle Gemeinschaft des Glaubens beruht. In derselben Richtung aber hat Zwingli wenige Jahre nachher in den „Schlußreden" das Bußsacrament, mit Bewahrung seines Typus der speciellen Beziehung auf den Pönitenten, auf den Werth der Rathserholung bei dem Seelsorger zurückgeführt.

Die nachgewiesene Uebereinstimmung zwischen Luther und Zwingli bedarf noch einer Sicherstellung gegen die entgegengesetzte Ansicht von Stahl. Freilich verrathen die von Stahl[1]) aufgestellten Antithesen zwischen den Ansichten Beider sowohl mangelhafte Kenntniß der Meinungen Luther's, als auch, daß er Zwingli kein zusammenhängendes und selbständiges Studium seiner Werke gewidmet hat. Da ich mich in den Grenzen meiner Aufgabe zu halten habe, so beschränke ich mich auf folgende Punkte. Erstens ist es nicht wahr, was Stahl behauptet, daß Zwingli unter den Werken, deren Verdienst er bestreitet, hauptsächlich nur die Ceremonien und die äußerliche buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes verstehe, dagegen sich keineswegs entschließe, den wirklich guten Werken, die in frommer Gesinnung vollbracht werden, das Verdienst und die Entscheidung für das Seelenheil abzusprechen (S. 26). Gegen diese Behauptung gilt die 22ste unter den 67 „Schlußreden", daß unsere (der Gläubigen) Werke so viel gut sind, so viel sie Christi, so viel sie aber unser, nicht recht, nicht gut sind, — bei dessen Erklärung sich Zwingli in der „Auslegung" auf die Erörterung über den 20sten Artikel beruft; hier aber spricht er sich über den Begriff des Verdienstes durchaus correct aus. Zweitens ist es nicht wahr, was Stahl behauptet, daß Zwingli den Glauben kaum von derjenigen Seite betrachte, daß er die Aneignung der von Christus vollbrachten Sühne sei (S. 25). Dagegen ist der ganze Zusammenhang der „Auslegung" des 19. und 20sten Artikels, der locus de religione christiana im Commentarius de vera et falsa rel., und in der Expositio fidei christianae, seiner letzten Schrift, der Artikel de remissione peccatorum[2]). Drittens ist es nicht wahr, was Stahl be-

1) Die lutherische Kirche und die Union, von S. 23 an.

2) IV. p. 60: Confirmatio, satisfactio et expiatio criminum per solum Christum pro nobis passum impetrata est apud deum. Ipse est

hauptet, daß Zwingli die Rechtfertigung durch den Glauben in dem Sinne, wie jetzt die lutherische und die reformirte Kirche sie bekennen und als den Kern der evangelischen Reformation erkennen, nie in sich aufgenommen habe, und daß, wenn die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens ihm je lebendig geworden wäre, er nicht später in der Epoche seiner Prädestinationslehre dem Glauben alle Heilswirkung hätte absprechen können (S. 27). Stahl zielt hiemit auf gewisse Stellen der Schrift de providentia dei (IV. p. 112 sq.), welche auch Zeller und Sigwart in dem gleichen, oben schon beurtheilten Sinne (S. 174) verwenden. Zwingli bezeichnet a. a. O. die Wechselbeziehung zwischen Erwählung und Glaube so, daß der Glaube als Folge und Pfand der Erwählung anzusehen sei, und daß die Aussagen über Rechtfertigung oder Heil im Glauben nur von der göttlichen Erwählung und Gnade zu verstehen seien[1]). Nun aber bedeutet dies nichts weniger, als daß der Werth der Erlösungsthat Christi für den Glauben gleichgiltig gemacht werden soll. Dieselbe ist nicht nur in dem Zusammenhang der ganzen Erörterung wiederholt mit dem Glauben in Beziehung gesetzt, sondern sie ist auch in der angeführten Stelle in dem Worte liberalitas angedeutet. Sie brauchte aber nicht ausführlich auseinandergesetzt zu werden, weil Zwingli nicht de satisfactione Christi, sondern de providentia dei schreibt. Ferner hat in der vorgeblichen „Epoche seiner Prädestinationslehre" Zwingli dem Begehren Stahl's nach einem Zeugniß über Rechtfertigung im Glauben durch die oben angeführte Aeußerung in der expositio fidei Genüge geleistet. Weiterhin wird die gegen Zwingli gerichtete Anklage, daß er durch seinen Gedanken von Gottes Allwirksamkeit die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi ausschließe oder verkürze, durch die oben (S. 173) angeführte Erklärung Zwingli's so wirksam abgelehnt,

---

enim propitiatio pro peccatis nostris. . . . Cum ergo ille pro peccato satisfecerit, quinam fiunt, quaeso, participes illius satisfactionis et redemtionis? Ipsum audiamus: Qui in me credit, hoc est, qui in me fidit, qui me nititur, habet vitam aeternam. At vitam aeternam nemo adipiscitur, nisi cui peccata ademta sunt. Qui ergo Christo fidit, ei remittuntur peccata.

1) De prov. dei (IV. p. 124): Fidei tribuitur iustificatio et salus, quum (obgleich) ea solius sint electionis et liberalitatis divinae, fides autem

daß Stahl ſelbſt ſich der Verurtheilung durch Zwingli nicht entziehen kann. Und dazu kommt endlich, daß Stahl nichts weniger als lutheriſch, ſondern arminianiſch dachte, indem er bei der Zurechtweiſung Zwingli's den Kanon befolgt, daß die Rechtfertigung vorzuſtellen ſei als gewirkt durch den Glauben, während Luther ebenſo wie Zwingli ſie nur durch Chriſtus unter der Bedingung des Glaubens gewirkt, dieſen aber durch Gottes Geiſt hervorgebracht ſein läßt. Das Verſtändniß der Haupterklärungen Zwingli's läßt auch keinen Zweifel darüber zu, daß er eben ſo wie Luther in der Vergegenwärtigung aller Factoren ſeines ſubjectiven Heilsbewußtſeins den Chriſtus, der unſere Gerechtigkeit iſt, in dem hiſtoriſchen Bilde ſeines Gehorſams und ſeines Verſöhnungsleidens auffaßt. Weil er nun dieſen Gedanken immer nur in der Concentration des religiöſen Selbſtbewußtſeins, niemals aber in der analytiſchen Geſtalt einer Lehre von Verſöhnung und Rechtfertigung vollzieht, ſo fehlen bei ihm die Begriffe, in welchen die Lehre dialektiſch ausgeführt werden müßte, alſo namentlich der Begriff der Zurechnung des ehemals vollbrachten Werkes Chriſti für den jetzt Glaubenden. Daraus darf nun aber nicht mit Sigwart gefolgert werden, daß Zwingli überall, wo er Chriſtus als unſere Gerechtigkeit anerkennt, den „Chriſtus in uns" als den Grund „wirklicher Gerechtigkeit" meine. Und geſetzt, daß ſolche Aeußerungen bei Zwingli vorkämen[1]), ſo würde derſelbe auch hierin ſich nicht von Luther trennen, der, wie Köſtlin[2]) nachweiſt, gelegentlich dem im Gläubigen wirkenden Geiſte Gottes die Rechtfertigung beilegen konnte.

---

electionem sic sequatur, ut qui illam habeant, sciant veluti per sigillum ac pignus, se electos esse.

1) Die von Sigwart S. 157 angeführte Aeußerung Zwingli's: Iustitiam largitur, internam istam, quae nihil aliud est, nisi spiritus, finde ich nicht in den Annotationes in Genesin (V. p. 59). Hingegen ſcheint ein ſolcher Gedanke mit unterzulaufen in der Expositio fidei (IV. p. 60): Sicut enim fidem nemo potest nisi spiritus sanctus dare, sic etiam non remissionem peccatorum. Jedoch im Zuſammenhange heißt auch dies nur, daß der heilige Geiſt als objectiver Grund des Glaubens, ebenſo wie dieſer die Aneignung der in Chriſti Verſöhnungsthat begründeten Sündenvergebung vermittelt.

2) Luther's Theologie II. S. 454. — Darauf komme ich weiter unten zurück.

Allerdings ist nun der Umstand beachtenswerth, daß Zwingli nicht so oft und nicht so stark wie Luther den Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben betont und hervorhebt. Diejenigen, welche stets Luther an Zwingli messen, und ihm alle Abweichungen von demselben zur Geringschätzung wenden, werden diese Thatsache zu demselben Zwecke gebrauchen, und werden, wenn sie auch nicht mit Melanchthon die wesentliche Uebereinstimmung Beider in dem Rechtfertigungsbewußtsein leugnen können, wenigstens mit Stahl daran denken, daß Zwingli jene Gedanken nur äußerlich von Luther entlehnt und eigentlich nicht tief beherzigt habe[1]). Dabei macht man ferner die Voraussetzung, daß Luther's ursprüngliche Tendenz auf Werkgerechtigkeit die einzige mögliche Form der Frömmigkeit in der katholischen Kirche des Abendlandes gewesen sei, daß also Zwingli, der sich derselben nie beflissen hat, schon nach dem Maßstabe der katholischen Kirche eine oberflächlichere Frömmigkeit verrathe als Luther. Indessen so wie diese Unterstellung einen argen Irrthum in sich schließt, so darf man ferner nicht außer Acht lassen, daß es ganz individuelle Bedingungen sind, unter welchen Luther niemals müde geworden ist, den Trost der gepeinigten Gewissen in der Rechtfertigung durch Christus einzuschärfen. Dies kam daher, daß Luther so lange und so leidenschaftlich den entgegengesetzten Weg verfolgt hatte, durch das Verdienst seiner asketischen, also nicht einmal gemeinnützigen Werke gerecht vor Gott zu werden. Die Gewissensnoth, in welche er sich dadurch verflochten hatte, stellte er nun als die allgemein giltige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben dar. Es ist der Bußkampf im höchsten Grade, den er, zunächst um die Zwickauer Propheten ins Unrecht zu setzen, in einem Brief an Melanchthon vom 13. Januar 1522 als Probe für die Aechtheit des Christenstandes darstellt[2]). Die alttestamentlichen Sätze,

---

1) Stahl schließt dieses daraus, daß Oekolampadius sein Verständniß der Rechtfertigung Luther zu verdanken erklärt! Zwingli selbst beruft sich auf seinen Lehrer Thomas Wyttenbach und auf Erasmus. — Vgl. Auslegung der Schlußreden. (Werke I. S. 253. 254. 298.) Exegesis eucharistiae negotii ad Lutherum (III. S. 543. 544).

2) Bei de Wette II. S. 125. Iam vero privatum spiritum explores etiam, quaeras, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris blanda, tranquilla, devota, ut vocant, et religiosa, etiamsi in tertium coelum sese raptos

die er dafür anführt, bezeichnen ganz individuelle Situationen; aus dem N. T. aber würde sich die Nothwendigkeit dieser Erfahrungen nicht nachweisen lassen. Daß also Zwingli von denselben nichts verräth, kann ihm nur mit Unrecht als Mangel im Vergleich mit Luther, als Beweis von Flachheit des Gemüthes oder von Rationalismus angerechnet werden. Umgekehrt läßt sich daraus, daß Melanchthon sich der Weisung Luther's fügte, und den Bußkampf in die theologische Lehre von der Rechtfertigung aufnahm, nicht schließen, daß er an Gemüthstiefe Luther gleich gewesen oder geworden sei. In seinen individuellen Kundgebungen merkt man nichts von Bußkampf und Schrecken des Gewissens.

Die praktische Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens im Sinne Luther's ist jedoch nicht erschöpft durch die Verneinung der Werkgerechtigkeit und die religiöse Regulirung des thätigen Lebens. Diese Beziehung selbst hängt an dem Gedanken von der Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus nur demgemäß, daß der Glaube an diese Gnade sich ausbreitet zu dem Vertrauen auf Gott und seine Leitung in allen Lagen des Lebens in der Welt. Luther hat diese Combination lehrhaft in der Schrift von 1520 de libertate christiana ausgesprochen. Die „Freiheit eines Christenmenschen", daß er Herr sei über alle Dinge, wird von Luther eingeführt als Wechselbegriff der Gerechtigkeit, welche die Seele aus dem Worte Gottes, d. h. der Verkündigung der Befreiung durch Christus sich durch den Glauben aneignet. Zu diesem Zwecke ist ihr das Wort Gottes unentbehrlich, aber wenn sie es besitzt, ist sie reich an allen geistigen Gütern, welche aus der Rechtfertigung entspringen. In dem Stande des rechtfertigenden Glaubens ist die Seele erstens frei vom Gesetze; zweitens erweist sie Gott die ihm gebührende Ehre, indem sie ihn für wahrhaft in seinen Verheißungen anerkennt und sich deshalb gänzlich in seinen Willen ergiebt; drittens verbindet sich durch den Glauben die Seele so eng mit Christus, daß sie Theil hat an seiner Freiheit

---

dicant, non approbabis. Quia signum filii hominis deest, qui est βάσανος, probator unicus Christianorum, et certus spirituum discretor. Vis scire locum, tempus, modum colloquiorum divinorum? audi: sicut leo contrivit omnia ossa mea, et: proiectus sum a facie oculorum tuorum, et: repleta est malis anima mea, et vita mea inferno appropinquavit.

vom Tode, an ſeiner prieſterlichen und königlichen Würde. Dieſe Functionen alſo begründen es, daß der Chriſt in ſeinem geiſtigen Leben über alles, über allen Schaden durch Welt und Leiden erhaben iſt, und daß er in der Anrufung des Vaters alles erreicht, was er wünſcht[1]). Das iſt der Inhalt des erſten Theiles jener Schrift. Der zweite beſchäftigt ſich damit, daß derſelbe Gläubige, welcher nach den Bedingungen ſeines geiſtigen Lebens poſitiv frei iſt, wegen der körperlichen Bedingungen deſſelben, in der Gemeinſchaft mit den Menſchen darauf angewieſen iſt, denſelben alle Arten des Dienſtes zu erweiſen. Es iſt hier nicht angezeigt, die Diſtinction zu erörtern, durch welche Luther das ſittliche Handeln dem religiöſen Glauben gegenüberſtellt. Die entgegengeſetzten Gebiete des chriſtlichen Lebens werden aber ſo durchaus unverworren gehalten. Die Freiheit des Chriſten iſt nicht ein ruhendes Prädicat des Gläubigen. Indem vielmehr der Glaubende ſein Vertrauen auf die Gnadenverheißung oder Rechtfertigung zu der Ergebung in alle Proben der Vorſehung Gottes erweitert, ſtellt er ſich nicht blos unabhängig und gleichgiltig gegen die ver-

---

1) Opera ad reform. pertin. Tom. IV. p. 226: Fidei hoc officium est, ut eum, cui credit, omnium piissima et summa colat opinione, nempe quod eum veracem et dignum habeat, cui credendum sit. . . . Hic summus cultus dei est, dedisse ei veritatem, iustitiam et quidquid tribui debet ei, cui creditur. Hic paratam sese praebet anima in omnes voluntates eius, hic sanctificat nomen eius et secum agi patitur, sicut placitum fuerit deo. Quia promissis eius inhaerens non dubitat, eum . . . omnia optime facturum, dispositurum, curaturum. P. 231: Quod ad regnum attinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia subiecta ei coguntur servire ad salutem. . . . Potentia haec spiritualis est, quae dominatur in medio inimicorum, et potens est in mediis pressuris. Quod est aliud nihil, quam quod virtus in infirmitate perficitur, et in omnibus possum lucrum facere salutis, adeo ut crux et mors cogantur mihi servire et cooperari ad salutem. Haec est enim vera et omnipotens potestas, spirituale imperium, in quo nulla res tam bona, nulla tam mala, quae non in bonum mihi cooperetur, si modo credidero. . . . . Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas . . . . Per regalem potentiam omnium dominatur, mortis, vitae, peccati. Per sacerdotalem vero gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit et optat. . . . Sola fides hoc largitur abunde.

wirrenden und hemmenden Eindrücke der Welt, ſondern er gebietet in ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſtus über die Dinge, welche ihn verſtimmen und in unſichere Haltung verſetzen können. Er ſetzt ſeine poſitive Freiheit eben als eine Herrſchaft, weil er in der Verſöhnung mit Gott zu der Behauptung ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit gelangt.

Dieſe Beziehung der Rechtfertigung im Glauben auf den ganzen Umfang des Lebens hat Luther in lehrhafter Weiſe direct kaum irgendwo wieder ausgeſprochen. Aber der bedeutſame Satz im fünften Hauptſtück des kleinen Katechismus: Wo Vergebung der Sünden iſt, da iſt auch Leben und Seligkeit — wird ſeine Erklärung nur durch die weltbeherrſchende Art des Vertrauens auf Gott finden, welche aus der Verſöhnung durch Chriſtus zu ſchöpfen iſt. Und ſeiner perſönlichen Ueberzeugung in dieſer Richtung hat Luther den glänzendſten Ausdruck in dem Briefe vom 29. Juni 1530 verliehen, mit welchem er die kleinmüthigen Aeußerungen des in Augsburg verweilenden Melanchthon erwiderte[1]). In dieſem Zuſammenhange bedeutet auch die Wechſelbeziehung zwiſchen dem Vorſehungsglauben und dem Daſein der Kirche nichts anderes, als was ſchon nachgewieſen iſt, daß die Verſöhnung durch Chriſtus nicht von der Vorſtellung der Gemeinde der Gläubigen getrennt werden kann. In der Form theologiſcher Lehre hatte gerade damals Melanchthon es vermocht, dieſem Gedanken Luther's correcten Ausdruck zu verleihen. Nämlich in der Augsburgiſchen Confeſſion läßt freilich der vierte Artikel die praktiſche Zweckbeziehung der Rechtfertigung für das Leben vermiſſen; in-

1) Bei de Wette IV. S. 53: Deus posuit (causam nostram) in locum quendam communem, quem in tua rhetorica non habes nec in philosophia tua: is vocatur fides, in quo loco omnia posita sunt *οὐ βλεπόμενα καὶ μὴ φαινόμενα*, quae si quis conetur reddere visibilia et comprehensibilia, sicut facis tu, is referat curas et lacrymas pro mercede laboris. . . . Deus adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Hac habita, quid faciet Satan cum toto mundo? Quodsi nos non habemus fidem, cur non saltem aliena fide nos solamur? Sunt enim necessario alii, qui credant loco nostri, nisi nulla est amplius ecclesia in mundo et Christus desiit esse nobiscum ante consummationem seculi. Si enim nobiscum non est, obsecro ubi est in toto mundo? Si nos ecclesia vel pars ecclesiae non sumus, ubi est ecclesia? Si nos non habemus verbum dei, qui sunt qui habent? Si ergo deus nobiscum, quis contra nos?

deſſen in der breiteren Erörterung des 20. Artikels über die guten Werke lehrt Melanchthon, daß aus der Gewißheit der Verſöhnung durch Chriſtus das Vertrauen auf Gottes Fürſorge und die Anrufung Gottes folgt, während die Sünder und Gottloſen die entgegengeſetzte Haltung einnehmen[1]). Demgemäß beſteht die chriſtliche Vollkommenheit nach Art. 16 in Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott, wofür in Art. 27 noch eine beſondere Ausführung eintritt. Indirect kommt Luther in der Erklärung der Geneſis mit dieſen Grundſätzen überein, da die von ihm geſchilderte Vollkommenheit Adams thatſächlich das chriſtliche Lebensideal vorweg nimmt. Luther nämlich ſetzt die Religion Adams in die freudige Dankbarkeit und den Gehorſam gegen Gott, und hebt an der Erbſünde den Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen auf Gott als die Hauptſache hervor, die von den Scholaſtikern vernachläſſigt wäre[2]). Dieſe Combination endlich beherrſcht auch die Darſtellung der Lehren von Sünde und Rechtfertigung in den beiden erſten Artikeln der Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion. Denn wie der Sünder hauptſächlich der Ehrfurcht und des Vertrauens gegen Gott ermangelt, ſo folgt aus der Rechtfertigung die Fähigkeit, die Gebote der erſten Tafel zu beobachten, welche supra rationem gehen, scilicet vere timere, diligere, invocare deum, vere statuere, quod deus exaudiat, et exspectare auxilium dei in morte, in omnibus afflictionibus . . . . ne has fugiamus aut aversemur, cum deus imponit[3]). Die Herrſchaft über die Welt, insbeſondere über die aus ihr entſpringenden Uebel durch das

---

1) Art. 20, 24. 25. Iam qui scit, se per Christum habere propitium deum, is vere novit deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere, remissionem peccatorum. Ideo deum tanquam hostem oderunt, non invocant eum, nihil boni ab eo exspectant. Art. 2. Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.

2) Enarrationes in Genesin Tom. I. p. 133. 142 (ed. Erl.). In Wahrheit nimmt Luther eine Umdeutung des ſeit Auguſtin überlieferten Begriffs von der Erbſünde vor, welche ſeiner Auffaſſung des chriſtlichen Lebens antithetiſch entſpricht, aber zugleich geeignet iſt, den Rahmen des Begriffs der Erbſünde zu durchbrechen.

3) Apol. C. A. I. 14. 26. II. 8. 18. 34. 35. 45.

Vertrauen auf Gott ist die praktische Zweckbeziehung der Rechtfertigung, welche Luther auf der Spur des Paulus entdeckt und Melanchthon in den classischen Urkunden der Reformation zu formuliren vermocht hat. Denn wer mit Gott versöhnt ist, ist es auch mit dem Lauf der Welt, welcher von Gott zu seinem Besten geleitet wird. Zwingli kommt in seiner Weise auf denselben Gedanken hinaus (S. 170), da für ihn die Vorsehung Gottes und die Versöhnung durch Christus sich gegenseitig bedingen. Auch Calvin bringt dieselbe Combination zum Ausdruck, wenn auch nicht in der Consequenz des Gedankens von der Versöhnung, aber in der Durchführung des Begriffs des Glaubens als Vertrauens auf Gottes Gnade (Inst. III. 2, 16. 28).

27. Bisher sind die Elemente und die Beziehungen des reformatorischen Gedankens der Rechtfertigung vorgeführt worden, so wie dieselben in der praktischen Selbstbeurtheilung der Reformatoren aufgefaßt sind. Eine Lehre von der Rechtfertigung, die, wie es nachher geschieht, bestimmt gegen eine Lehre von der Versöhnung Gottes durch Christus abgegrenzt und von derselben abgeleitet wäre, ist weder der Hebel der Reformation gewesen, noch wird sie auch von Melanchthon, bei dem man sie zumeist erwarten dürfte, dargeboten. Denn durchgehends hat er die Lehre vom Werke Christi als solche nicht von dem Gedanken der Rechtfertigung abgelöst, sondern jenes fast immer nur als das Mittel der Rechtfertigung und den bestimmten Gegenstand andeutungsweise vorausgesetzt, indem seine gesammte Anschauung beherrscht ist durch die reformatorische That des subjectiven Bewußtseins der Rechtfertigung durch Christus. Deshalb, weil auch Melanchthon jenen geschichtlichen Grund des Rechtfertigungsbewußtseins fast immer in der Darstellung desselben vergegenwärtigt, gilt ihm die remissio peccatorum oder iustificatio oder reconciliatio ebenso als die unmittelbare Wirkung des Werkes Christi, wie nach der andern Seite hin die Besänftigung des Zornes Gottes und die Genugthuung; während die nachher entwickelte Lehre, welche die dogmatischen Compendien beherrscht, dem thätigen und leidenden Gehorsam Christi eine unmittelbare Wirkung nur nach der Seite Gottes, nach der Seite der Menschen nur eine mittelbare beilegt. Dem entsprechen in der ersten Ausgabe der loci theol. (C. R. XXI. p. 155. 158) die Aeußerungen, daß wer in Folge

des Evangeliums Gott Glauben schenkt, schon gerechtfertigt ist, und daß die Gnade, in welcher Gott Christus umfaßt, in Christus und wegen Christus alle Geheiligten umfaßt. Wir werden ferner auf die innerkirchliche Stellung des Rechtfertigungsbewußtseins hingewiesen durch die Bemerkung, daß der Glaube, welcher rechtfertigt, d. h. welcher die Rechtfertigungsgnade sich aneignet, nicht möglich ist, nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu dei (p. 162). In derselben Richtung liegt auch die Aeußerung in der dritten Ausgabe der loci theol. (von 1543): Cum dicit, iustificamur fide, vult te intueri filium dei sedentem ad dexteram patris, mediatorem interpellantem pro nobis, et statuere, quod tibi remittantur peccata, quod iustus i. e. acceptus reputeris seu pronuntieris propter illum ipsum filium, qui fait victima (p. 743). Zu den Bedingungen des religiösen Glaubens gehört, daß sein Gedankeninhalt als gegenwärtig vorgestellt werde. Christus nun, wie er gegenwärtig geglaubt wird, trägt das Merkmal der Erhöhung an sich; soll er aber zugleich als der Mittler der Sündenvergebung angeschaut werden, so ist dies darum möglich, weil das erhöhte Haupt der Gemeinde als Fürbitter für dieselbe die versöhnende Wirkung seines Opfers in fortdauernder Geltung erhält. Melanchthon stellt sich endlich darin auf den Standpunkt Luther's wie Zwingli's, daß er mit Verwerfung des römischen Bußsacramentes das gesammte christliche Leben, sofern es vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus ist, als poenitentia auffaßt, so daß auch jene negative Seite dem Princip der positiven untergeordnet wird, indem keine wirksame Abwendung des Gemüthes von der Sünde denkbar sei, welche nicht durch göttliches Wirken, insbesondere durch den heiligen Geist hervorgebracht ist (p. 215. 216, — auch in der zweiten Ausgabe der loci p. 489).

Diese Andeutungen tragen ebenso gewiß das ächte Gepräge der reformatorischen Gesichtspunkte Luther's, als sie der spätern Theologie der lutherischen Kirche fremd sind. Ihre lehrhafte Benutzung würde darauf führen, daß der Begriff der Kirche, in welcher man sich der Rechtfertigung durch Christus bewußt wird, in welcher man die poenitentia als die Aufgabe des neuen Menschen vollzieht, der Heilsordnung des Einzelnen vorangeschickt und in irgend eine unmittelbare Beziehung zu dem Versöhnungswerke Christi gesetzt werde. So weit jedoch reicht die theologische Reflexion

Luther's und Melanchthon's nicht. Denn Luther hat sich niemals zu der Aufgabe des theologischen Systems gesammelt, und die loci theologici, bei deren lockerer Aneinanderreihung Melanchthon es bewenden ließ, können nur in sehr mißbräuchlichem Sinne als System gelten, da sie nicht durch den Gedanken eines Zweckes der Offenbarung beherrscht und gegliedert sind. So weit nun beide Männer die Aufgabe einer Lehre von der Rechtfertigung aufgefaßt, also versucht haben, das subjective Bewußtsein von derselben durch eine zeitliche Reihe von Bedingungen zu erklären, beschränken sie sich auf die Lehren de lege, de evangelio, de fidei efficacia, zu welchen dann noch die Lehre de poenitentia einige Streiflichter gewährt. Aber die Analyse des Rechtfertigungsbewußtseins durch diese Begriffe führt eine bedeutende Veränderung des Ortes mit sich, in welchem sich jene reformatorische Größe ursprünglich darbot. Im Zusammenhang jener Begriffe nämlich wird die fides iustificans als der zeitliche Anfang des neuen Lebens dargestellt; und der zeitliche Vorgang, durch welchen dieses Resultat aus vorausgehenden Gründen abgeleitet wird, tritt ebenso zwischen die Epoche des Sündenstandes und die des Gnadenstandes, wie dies der eigentliche Ort des katholischen Begriffes von der iustificatio ist. Es ist nun auch die apologetische Rücksicht auf das Gefüge und die Absicht dieses gleichnamigen Begriffs, durch welche Luther auf jene Bahn geführt worden ist, auf welcher ihm dann Melanchthon folgte. In dem Streit über Ablaß und Bußsacrament hatte Luther sein praktisches Bewußtsein von der Rechtfertigung durch Christus zur Begründung des christlichen Lebens in der Kirche gegen jene wirksamste Institution des römischen Kirchenthums eingesetzt. Er hatte gezeigt, wie man in der Rechtfertigung absehen müsse von den Werken, deren Uebung durch den Gläubigen übrigens vorausgesetzt war. Der Streit erweiterte sich seitdem zu der Frage über den Begriff von der Rechtfertigung. Da nun aber die Gegner durch den Begriff derselben direct auf den Gedanken an die guten Werke sich hingewiesen sahen, und bei der Rechtfertigung des Sünders an die effective Veränderung des Einzelnen durch die Gnade Gottes in der Form des freien Willens dachten, so gab ihnen Luther so weit nach, daß er seinen gleichnamigen Gedanken dem Schema der Gegner möglichst anschmiegte, und nur die Rücksicht obenan stellte, die Rechtfertigung im Glauben begründe die Fähigkeit zu guten Werken so, daß im Vor-

aus die Beruhigung der durch den Schmerz über die Sünde gequälten Gewissen erfolgt sei.

Diese Rücksichten des Gegensatzes und der Analogie zu der römischen Justificationslehre verbanden sich mit dem Bedürfniß möglichst populärer und praktischer Darstellung. Beides wurde darin erreicht, daß das Schema der Wechselbeziehung zwischen Gesetz und Evangelium dem reformatorischen Gedanken untergelegt und der Rückgang von der im Evangelium ausgesprochenen Versöhnung durch Christus auf die Anschauung und Deutung des geschichtlichen Vorganges selbst und seiner unumgänglichen Beziehungen unterlassen wurde. Die in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie bezeugte Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Weltstellung des Gläubigen durch sein Vertrauen auf Gott und durch seine Geduld kommt hiebei nicht zum Ausdruck. Ferner wird keine der wiederholten Darstellungen der Lehre absichtlich und direct in Beziehung zu dem Begriff von der Kirche gesetzt; nur indirect kommt diese Bedingtheit der Sache darin vor, daß das Evangelium, als der nächste objective Grund der Rechtfertigung durch den Glauben, an die Kirche Christi ebenso gebunden, wie diese auf das Evangelium gegründet ist. Das Gleiche läßt sich von dem Gesetze nicht unbedingt behaupten, welches regelmäßig in Gestalt des Mosaischen Dekaloges vorgestellt, aber auch im natürlichen Bewußtsein der Menschen nachgewiesen wird. Denn in seinem Inhalte erkennen die Reformatoren den ewigen Willen Gottes, die Ordnung der Geisterwelt, welche von Anfang bis zu Ende derselben sich gleich bleibt, und erheben diesen Gedanken, der ja an sich nicht neu ist, zum durchgehenden Maßstab der sittlichen und religiösen Weltanschauung. Jedoch bleibt jene naturalistische Voraussetzung für die vorliegenden Verhältnisse unwirksam, und die Fassung des Gesetzes als Dekalog rückt die Vorgänge des religiös-sittlichen Lebens, welche an das Gesetz gebunden werden, grundsätzlich so wenig aus dem Kreise des christlichen Lebens hinaus, als ja auch im alten Bunde eine Verknüpfung von Evangelium und Gesetz anerkannt, und auch für jene Epoche die Rechtfertigung durch den Glauben an die Verheißungen behauptet wird. Indem nun die wahre Gemeinde Gottes als vorhanden angeschaut wird, seitdem in den biblischen Urkunden Heilsverheißungen hervortreten, so ist die Meinung der Reformatoren darauf gestellt, daß die Veränderung der Menschen, welche sie unter dem Schema

der Einwirkung von Gesetz und Evangelium erklären, auf dem Boden der Gemeinde des Heiles vor sich geht. Hiemit ist der kirchliche Hintergrund für den Verlauf von Rechtfertigung und Erneuerung des Lebens, den die Reformatoren direct erörtern, festgestellt, obgleich sie die Kette der nachgewiesenen Vorstellungen in der eben bezeichneten Weise nicht schließen. Allein ich habe diese Nachweisung nicht nur deshalb unternehmen müssen, um den historischen Thatbestand vollständig zu machen, sondern auch deshalb, um eine Deutung der reformatorischen Lehre von vornherein als unächt zu bezeichnen, welche durch eine engere Begrenzung der Anschauung von der Kirche die Meinung begründet, daß man, unter dem religiösen Einfluß des Gesetzes stehend, noch außer aller Beziehung zur Heilsgemeinde sei.

Indem also das Offenbarungswort Gottes auf beiden Stufen der Offenbarung theils Gesetz theils Evangelium ist, so hat das erstere zum Inhalt alle Forderungen, welche Gott zum Zwecke der Anerkennung und Verehrung seiner selbst, so wie zur Erhaltung der richtigen Gemeinschaft der Menschen untereinander an diese richtet, und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, daß die Menschen durch die thätliche Erfüllung der Forderungen selig werden. Das Evangelium hat zum Inhalte die Verheißung der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes, der Sündenvergebung und unverdienten Beseligung durch Christus an die Menschen, welche als Sünder den Weg des Gesetzes zum Zweck der Seligkeit vergeblich einschlagen. Sind so Gesetz und Evangelium ihrem Inhalte nach einander entgegengesetzt, so sind sie doch formell auf einander bezogen. Das Gesetz nämlich, indem es von dem Sünder nicht erfüllt werden kann, bewirkt in ihm die Erkenntniß seiner Sünde, den Schrecken über ihren Unwerth, die Verzweifelung an seinem Heile und disponirt ihn dazu, im Glauben das Evangelium zu ergreifen. Umgekehrt das Evangelium, indem es den Glauben erweckt, beschränkt sich nicht darauf, demselben die Vergebung der Sünden durch Christus anzueignen und gewiß zu machen, und dadurch das Gewissen zu beruhigen, sondern es verleiht dazu auch die Gabe des heiligen Geistes zum Zwecke der Gegenliebe gegen den gnädigen Gott, welche sich in der Erfüllung des Gesetzes wirksam erweist. Indem diese Leistung freilich immer unvollkommen bleibt, so ist sie nothwendig wegen der ewigen Geltung des Gesetzes; wegen ihrer Mängel aber beruht die Geltung auch des

Gläubigen vor Gott nur auf der Gerechtigkeit Christi, welche ihm durch sein Vertrauen auf deren Werth zu Eigen, nämlich durch das Urtheil Gottes ihm zugerechnet wird.

Obgleich nun diese genetische Darstellung der Rechtfertigung durch den Glauben in dem letzten Punkte die Situation des subjectiv-religiösen Bewußtseins erreicht, welches als der Hebel der Reformation nachgewiesen ist, so ist doch dieses Lehrgefüge zugleich auf die Erklärung davon gerichtet, wie der Sünder befähigt wird, gute Werke hervorzubringen; es schmiegt sich also dem Schema und der Tendenz der gleichnamigen aber so verschiedenartigen römischen Lehre an. Freilich schließt die reformatorische Lehre die Einmischung der merita de congruo und de condigno aus, jene, weil sie unter der richtigen Voraussetzung der Sünde nicht möglich, beide, weil sie im Verhältniß zu dem Ernste des göttlichen Urtheils nicht denkbar sind. Ferner ist die Fassung der iustificatio als actus forensis, als Urtheil Gottes, außer durch das Zeugniß des Paulus auch noch durch den Zweck begründet, daß das Leben des Gläubigen gegen die Fehler der Selbstgerechtigkeit und der Verzweifelung am Heile regulirt werde. Deshalb muß die Gerechtsprechung der Wiedergeburt durch den heiligen Geist übergeordnet und vorangestellt werden. Darf also in diesen Beziehungen eine innere Zweckmäßigkeit und Folgerichtigkeit der Darstellung anerkannt werden, so erstreckt sich doch dieselbe nicht auf die Behauptung, daß durch das Evangelium außer der Sündenvergebung auch der heilige Geist zum neuen Leben verliehen werde, oder, wie es auch heißt, daß in dem Vertrauen, das die Rechtfertigung ergreift, auch die Kraft und der Impuls zum Guthandeln enthalten sei. Denn es wird eben nur behauptet und durch Schriftstellen bewiesen, daß dies beides stets zusammen erfolge; hingegen erstreckt sich die Darstellung Luther's und Melanchthon's niemals auf die Erwägung, daß auch in der Rechtfertigung als solcher eine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes durch den Gläubigen nachgewiesen werden muß, wenn der Zusammenhang der Lehre ein geschlossener sein soll. Anstatt dessen treten die beiden Thatsachen, welche als jedesmal verbunden behauptet werden, unter ganz verschiedene Zweckbestimmungen. Die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung des Gläubigen, die Gabe des heiligen Geistes als die Kraft zu guten Werken erfolgt zur Befriedigung Gottes

oder zur Bewährung ſeines ewigen Geſetzes. So lange dieſe beiden Zweckbeziehungen nicht in Einen Gedanken vereinigt werden, iſt die Lehre Luther's und Melanchthon's unvollſtändig, und es fehlt ihr die volle Ueberzeugungskraft gegenüber der römiſchen Lehre, in welcher der Begriff der iustificatio direct darauf berechnet iſt, daß in der Begründung der Kraft zu verdienſtlichen Werken ſowohl das Bedürfniß der Menſchen, als auch der Anſpruch des göttlichen Geſetzes an die Menſchen befriedigt werde.

Vergleicht man mit dieſer Lehrweiſe die Behandlung der Frage durch Zwingli, ſo macht ſich in ihr dieſelbe Schwierigkeit geltend, nur in anderer Geſtalt. Zwingli (comm. de vera et falsa religione. Opp. III. p. 191 sqq.) hält ſich in der Verbindung der Begriffe evangelium und poenitentia auf der urſprünglich von Luther eingehaltenen Linie, daß das Evangelium, ſofern es die Verkündigung der durch Chriſtus vollbrachten Verſöhnung und Träger der Kraft des göttlichen Geiſtes iſt und das Vertrauen auf die vergebende Gnade Gottes erweckt, auch den Antrieb und den Maßſtab für die Selbſterkenntniß des Sünders, zugleich aber als die Verkündigung des unſchuldigſten Menſchen das Motiv zur Umkehr der geſammten Lebensrichtung gewährt. Eben hierin iſt dieſelbe äußerliche Verknüpfung ausgedrückt, wie in der von Luther und Melanchthon behaupteten Verbindung von Rechtfertigung und Wiedergeburt. Dieſe Betrachtungsweiſe wird auch nicht überſchritten, indem das neue Leben als die Bedingung bezeichnet wird, unter der die Gewiſſensberuhigung durch das Evangelium für Jemand gelten ſoll. Filium mittit, qui dei iustitiae pro nobis satisfaciat, indubitatumque pignus salutis fiat. Verum ea lege, ut nova creatura simus, ut Christum induti ambulemus. Est ergo tota christiani hominis vita poenitentia; quando enim est, ut non peccemus? (p. 194.) Denn dieſe Bedingung iſt nicht aus dem directen Object des Glaubens, nämlich der beruhigenden Barmherzigkeit Gottes abgeleitet. Deshalb ſtellt Zwingli alsbald die Additionsformel auf (p. 201), quod christiana religio nihil aliud est, quam firma spes in deum per Christum Jesum et innocens vita ad exemplum Christi, quoad ipse donat, expressa, — eine Formel, in welcher die Verſchiedenartigkeit der Motive für die Hoffnung und das Handeln in der Verſöhnerſtellung und in dem Vorbilde Chriſti unverkennbar ausgedrückt iſt. Er geht freilich unmittelbar zu der

engern Verbindung fort, quod poenitentia peccata non abluit, sed spes in Christum, quodque poenitentia custodia est, ne in ea recidas, quae damnavisti. Aber er legt doch auf diesen Gedanken, daß der gute Wandel als Mittel zur Erhaltung des Glaubens diene, nicht das entscheidende Gewicht, indem er sofort als eine schwere Aufgabe bezeichnet, die Antinomie zu lösen, quod Christi redemtio cuncta possit et efficiat, quae ad salutem attinent, et contra tam constanter innocentia requiratur (p. 202). Denn diejenigen, welche fortwährend den Glauben an Christus einschärfen, scheinen das Streben nach Sittenreinheit preiszugeben: und die, welche besonders hierauf bedacht sind, werden zweifelhaft darüber, welchen Vortheil Christus darbiete. Zwingli provocirt für die Beseitigung dieser Bedenken auf die Erfahrung des Glaubens, verzichtet also auf die theoretische Ordnung des bezeichneten Verhältnisses. Und eigentlich ist nicht anders zu urtheilen über die spätere Auseinandersetzung in der Christianae fidei expositio (Opp. IV. p. 61 seqq.). Hier setzt er den Heilsglauben ohne weiteres zugleich als die Gesinnung der guten Werke. Aber eben diese Combination ist behauptet und nicht begründet. Jedenfalls ist dieser Schluß schwerlich genügend: Fides a solo dei spiritu est. Qui ergo fidem habent, in omni opere ad dei voluntatem velut ad archetypum spectant (p. 61). Fides enim cum spiritus divini sit adflatus, quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus ille iugis sit actio ei operatio? Ubicunque ergo vera fides est, ibi et opus est non minus, quam ubi ignis, isthic et calor est (p. 63). Denn da der Glaube von vornherein durchweg als das Vertrauen auf Gott und Christus definirt war, also als die Kraft des Beruhens in der göttlichen Allmacht und Barmherzigkeit, so ist diese andere Bedeutung des Antriebes des göttlichen Geistes zum sittlichen Handeln, so richtig an sich, und so charakteristisch sie für Zwingli's besondere reformatorische Wirksamkeit ist, doch nur positiv zu der Grundbedeutung des Glaubens hinzugefügt, ohne daß die Nothwendigkeit des neuen Gedankens aus dem christlichen Anschauungskreise abgeleitet worden wäre.

Aus der Empfindung Luther's von der Unebenheit seiner Lehre und dem Bedürfniß nach einer intimeren Zusammenfassung der beiden Gedanken von Rechtfertigung und Erneuerung durch den heiligen Geist glaube ich nun die Thatsache erklären zu dür-

ſen, daß Luther in gewiſſen Aeußerungen den Begriff der Rechtfertigung in derjenigen Weiſe beſtimmt hat, welche nachher von Andreas Oſiander grundſätzlich fixirt worden iſt. Daß Luther vor dem Jahre 1517, ungeachtet ſeiner principiellen Betonung der angerechneten Gerechtigkeit, gelegentlich auch in hergebrachter Weiſe die Annahme der realen Mittheilung von Gerechtigkeit an den Sünder ausſpricht, iſt oben (S. 158) angeführt. Solche Aeußerungen ſetzen ſich aber auch noch in ſeine reformatoriſche Lebensepoche fort, und kommen namentlich in Schriften aus den Jahren 1519—1522 vor[1]). Der überwiegende Geſichtspunkt dabei iſt eine ungenaue Reflexion auf diejenigen Data des ſubjectiven Bewußtſeins, welche ſonſt abſichtlich auseinander gehalten werden. Iſt man im Glauben der Rechtfertigung durch Chriſtus gewiß, und zugleich im Glauben Träger des göttlichen Geiſtes und der Liebe, welche das Geſetz erfüllt, ſo zieht Luther beides in der Art zuſammen, daß er die Rechtfertigung oder Sündenvergebung von dem Geiſte Gottes abhängig macht, der in dem Gläubigen die principielle Kraft wirklicher Güte iſt. Nur in der unten angeführten Stelle aus der Pſalmauslegung nähert ſich Luther der objectiven Darſtellung, in welcher nachher Oſiander den Gedanken

---

1) Kürzere Auslegung des Briefes an die Galater (1519), Walch IX. S. 209: „Wenn Paulus redet von dem Glauben, der rechtfertig machet, ſo redet er allewege von dem Glauben, der durch die Liebe wirket; denn der Glaube verdienet, daß der Geiſt wird verliehen.“ S. 117: „Den Gerechten wird keine Sünde zugerechnet, und das geſchieht wegen des Glaubens, welcher, weil er Gott gleichförmig iſt, kreuzigt die Sünde in ſeinem Fleiſche.“ — Sermon von dreierlei gutem Leben (1521), X. S. 1992: „Allein der Glaube macht ſelig. Warum? Er bringt den Geiſt mit ſich, der alle gute Werke mit Luſt und Liebe thut, und alſo Gottes Gebote erfüllt und gefällig macht.“ — Auslegung der 22 erſten Pſalmen (1519), IV. S. 859: „Hüte dich vor den Sophiſten, die uns Chriſtus alſo zur Gerechtigkeit und zur Weisheit machen, daß ſie ihn allezeit nur zur Urſache unſerer Gerechtigkeit machen.... Der Glaube an Chriſtus macht, daß er in mir lebe und wirke, nicht anders als eine heilſame Salbe in einem kranken Leibe wirkt; wird alſo mit Chriſtus Ein Fleiſch und Ein Leib durch eine innerliche unausſprechliche Verwandlung unſerer Sünde in ſeine Gerechtigkeit.... Das iſt jetzt Chriſti Amt und Weſen, daß er die Sünde ausfege in ſeinen Gläubigen und gieße ihnen Gerechtigkeit ein durch ſich ſelbſt.“ Enarratio epist. et evang. (1521) Opp. lat. Jen. II. p. 356b. Vorrede zum Römerbrief (1522), Walch XIV. S. 112. Vgl. Köſtlin I. S. 285. II. S. 454 f.

ausbildete. Obgleich der Streit mit Osiander nachher den Beweis liefert, daß Ungenauigkeit in der Lehre unter Umständen bedenkliche Folgen nach sich zieht, so ist doch diese episodische Neigung Luther's zu einer lehrhaften Ausprägung des Gedankens von der Rechtfertigung, welche sein eigentliches religiöses Interesse an derselben durchkreuzt, zunächst noch lehrreicher als Merkmal davon, daß seine an das Schema von Gesetz und Evangelium geknüpfte Darstellung mindestens unvollständig ist. Deshalb hat sich Luther von dieser Abweichung auch später noch nicht losmachen können, als Melanchthon Veranlassung hatte, dieselbe verschobene Ansicht bei Johann Brenz zu berichtigen. Dieser hatte als seine Ansicht gegen Melanchthon geäußert, fide iustificari homines, quia fide accipiamus spiritum sanctum, ut postea iusti esse possimus impletione legis, quam efficit spiritus sanctus. Dagegen erklärt nun Melanchthon[1]) in einem Briefe vom Mai 1531: Ideo sola fide sumus iusti, non quia sit radix (iustitiae), ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti, qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, sed non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est impletio legis, iustificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum quia apprehendit Christum.... Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum iusti reputemur, cum illa novitas in nobis perfecta esset. Diesem Briefe hat Luther ein Zeugniß seiner Uebereinstimmung hinzugefügt; allein dieselbe ist doch wieder von einer Andeutung nach der andern Richtung hin begleitet. Er stellt sich vor, daß nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico, haec est iustitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: ego sum via, veritas et vita; non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me. Talia in me debet esse, manere et vivere. Das Auffallende an dieser Erklärung liegt nun nicht darin, daß Luther

1) C. R. II. p. 501.

eine ſolche Immanenz Chriſti in dem Gläubigen fordert, er begeht auch nicht mehr den Fehler, die Sündenvergebung hievon abhängig zu machen; aber darin entfernt er ſich von Melanchthon und nähert ſich Oſiander, daß er die Intuition des hiſtoriſchen Chriſtus überſchreiten will, daß er alſo die Form des Verhältniſſes zwiſchen dem Gläubigen und der geſchichtlichen Geſtalt Chriſti, welche im ächten Sinne als der ſtetige Grund der ſubjectiven Heilsgewißheit dargeſtellt wird, als eine zu überwindende Anfangsſtufe des Glaubensbewußtſeins bezeichnet [1]).

Das effective Zuſammenſein der Rechtfertigung und der guten Werke in dem gläubigen Subject hatte Melanchthon in den loci von 1535 dadurch ſicher zu ſtellen geſucht, daß er die letzteren für nothwendig zum ewigen Leben erklärte, obgleich dieſe Beſtimmung ſchon in der Rechtfertigung vollſtändig gegründet iſt. Quos iustificat, eosdem et glorificat. Itaque non datur vita aeterna propter dignitatem bonorum operum, sed gratis propter Christum. Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent (C. R. XXI. p. 429). Aber eben dieſer Ausſpruch bewährt die bezeichnete Lückenhaftigkeit des Lehrzuſammenhanges erſt recht deutlich. Sind die guten Werke zur Seligkeit nothwendig, ſo ſind ſie nur als Mittel oder unumgängliche Bedingungen derſelben denkbar; ſind ſie aber nur Accidentien der Rechtfertigung, welche allein der zureichende Grund der Seligkeit iſt, ſo ſind ſie zu dieſer ebenſo wenig wie zu jener nothwendig. Die dialektiſche Unklarheit dieſes Lehrpunktes wurde noch dadurch aufrecht erhalten, daß die objective und die ſubjective Beziehung des Begriffs der Juſtification ſich für Melanchthon's Anſchauung nie ſonderten. Unter dem ſubjectiven Geſichtspunkt, aus der religiöſen Grunderfahrung heraus konnte er mit Recht durch ſeinen Schüler Caspar

1) Luther muß auch fernerhin eine gewiſſe Unſicherheit in dem Begriffe der Rechtfertigung kund gegeben haben. Sonſt wäre unerklärlich, daß Melanchthon 1536 ihn ausdrücklich über ſeine Meinung ausgefragt hat (Tiſchreden. Ausg. von Förſtemann II. S. 145 f. Walch XXII. S. 710 f.). Ich ſtimme mit Köſtlin II. S. 456 darin überein, daß die von Luther damals gebrauchte Formel, nulla alia re, sed sola illa renascentia per fidem, qua iustus factus est, permanet iustus perpetuo et acceptus, — einen unverfänglichen Sinn hat, und nur den Glauben als etwas Neues im Verhältniß zum Sündenſtande bezeichnet.

Cruciger (1536) aussprechen lassen, daß die Buße conditio sine qua non iustificationis sei, und sich selbst dazu bekennen, bona opera conditionem sine qua non esse iustificationis. Aber als nun Conrad Cordatus hieran Anstoß nahm, indem er die Formel auf die Rechtfertigung als den Act Gottes bezog, worüber man sich bei einem Manne der zweiten Generation nicht wundern kann, der von vornherein nur eine objective Lehre empfangen zu haben sich bewußt war, da war Melanchthon auch durch seine Empfindlichkeit außer Stande, etwas zur Aufklärung des Mißverständnisses beizutragen[1]). Indessen ließ er sich doch zur Vorsicht mahnen, und aus diesem Grunde hat er weder auf dieser Formel bestanden, noch die Behauptung der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in der Ausarbeitung der loci von 1543 reproducirt. Im Augsburger Interim Karl's V. erschien freilich die letztere Formel als absichtlicher Ausdruck katholischer Lehre: aber indem sie in dem Leipziger Interim des Kurfürsten Moritz aufgenommen wurde, hat man jenen Sinn durch den Zusatz neutralisirt, daß „hiemit in keinem Wege der Irrthum bestätigt werde, daß die ewige Seligkeit durch Würdigkeit unserer Werke verdienet werde“[2]). Dennoch war jener Gedanke durch diese Conjunctur in ein noch verdächtigeres Licht gesetzt worden. Deshalb fanden sich Georg Major und Justus Menius, als sie wegen des häufigen Mißbrauchs der Rechtfertigungslehre zur Unsittlichkeit eben auf jene Bedeutung der guten Werke zurückgriffen, einer allgemeinen Ungunst gegenüber[3]). Es half ihnen nichts der Vorbehalt, daß sie die guten Werke nur insofern als Mittel der Seligkeit meinten, als durch sie der Glaube erhalten und vor dem Verlust seiner selbst geschützt werde. Während unter den Gegnern z. B. Flacius die noch bedenklichere Erklärung abgab: instauratio aut renovatio est prorsus res separata a iustificatione, und Amsdorf die Absurdität sich erlaubte, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien, zog sich Melanchthon, indem er die von ihm selbst erfundene entgegengesetzte Formel als kirchlich ungebräuchlich

1) C. R. III. p. 160. 180. Vgl. Schmidt, Philipp Melanchthon S. 327 f.

2) Vgl. Gieseler Kirchengeschichte III. 1. S. 348. 364.

3) Thomasius, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips S. 100 ff. theilt die nöthigen Quellenbeläge mit.

und leicht mißverständlich preisgab, mit aller Selbstgenügsamkeit auf die Formel zurück, daß man durch und wegen Christus Rechtfertigung und Erbschaft der Seligkeit habe, und daß die guten Werke nöthig seien wegen unwandelbarer göttlicher Ordnung (C. R. VIII. p. 194. 412). Hiebei hat es denn auch die Concordienformel gelassen; deren Entscheidung jedoch, daß die jenseitige Seligkeit gleich der Rechtfertigung blos vom Glauben abhange, kann schwerlich vor der Norm der heiligen Schrift bestehen, während die Verknüpfung der Seligkeit überhaupt mit dem Rechtfertigungsglauben der richtigsten Erkenntniß Luther's entspricht.

Noch eine andere Unklarheit macht sich in Folge derjenigen Fassung der Rechtfertigungslehre geltend, welche Luther und Melanchthon gemeinsam vertreten. Es fragt sich nämlich, wann derjenige von Gott objectiv gerechtgesprochen wird, welcher nach der Beendigung der Gewissensqualen über die Sünde sein Vertrauen auf Christus richtet. Darüber erklärt sich Melanchthon in einer oben (S. 185) angeführten Stelle der ersten Ausgabe der loci: qui erectus voce evangelii credit deo, is iam iustificatus est (C. R. XXI. p. 155). In der zweiten Ausgabe heißt es (p. 421): cum fide se mens erigit, donantur remissio peccatorum et reconciliatio. Das kann ebenso verstanden werden, wie jener Satz. Aber indem es kurz darauf heißt: cum deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum, — so wird dadurch vielmehr der Gedanke hervorgerufen, daß die Sündenvergebung oder Rechtfertigung von Gott aus im Momente des von jedem Einzelnen gefaßten Glaubens erfolgt, nicht aber vorher in der Leistung Christi für Alle diejenigen erfolgt ist, welche glauben werden. Hierüber schafft Melanchthon keine Klarheit, weil er nicht die Rechtfertigungslehre im Zusammenhang mit der Versöhnungslehre entwickelt. Wie ihm vielmehr das subjective Bewußtsein der Güter der iustificatio, reconciliatio, remissio peccatorum in der Anschauung des Leidens Christi unmittelbar gewiß ist, so setzt er dieselben auch objectiv als unmittelbare Wirkungen des Leidens Christi. Dieses dadurch begründete Heilsgut braucht nachher nur in jedem Falle durch den Glauben der Einzelnen angeeignet zu werden. In der dritten Ausgabe der loci (p. 756) sagt er deshalb: iustificamur in sanguine Christi, id est, placatur ira dei per mortem filii. Sed hoc beneficium fide applicari oportet. Aber wie ist jenes Urtheil über den Er-

folg des vormaligen Leidens Christi verständlich, da wir doch damals nicht waren, und damals nicht gläubig waren? Hiezu würde es eines Mittelgedankens bedürfen, der ebenso wenig von Melanchthon wie von Luther gefunden, aber auch nicht gesucht worden ist, weil sie die theoretische Reflexion niemals gegen die religiöse Erfahrung frei gestellt haben. Deshalb drängt sich gelegentlich die andere Auffassung vor, daß die Rechtfertigung überhaupt erst erfolgt, wenn der Einzelne die Bedingung des Glaubens erfüllt. Dieser Gedanke ist aber erst viel später zur herrschenden Lehre in der lutherischen Kirche geworden, nachdem die Wirkung des Leidens Christi auf Gott und die auf die Menschen so aus einander gesetzt wurden, daß nur jene als unmittelbare, diese hingegen als mittelbare Folge jener Leistung gelten sollte. Aber diese Formel, daß Christus damals Gott mit dem sündigen Menschengeschlecht versöhnt habe, und daß Gott in Folge dessen in allen Zeitmomenten denjenigen, welche den Glaubensact vollziehen, die Gerechtigkeit Christi anrechnet, — ist nicht Lehre der Reformatoren. Die spätere Lehre kann jedoch auch nicht als die richtige Lösung der oben gestellten Frage angesehen werden. Denn abgesehen von der engen und einseitigen Fassung der Versöhnungsidee, welche die Reformatoren nicht beabsichtigen, verwickelt sich die Lehre in einen Widerspruch, den die orthodoxen Theologen sich nur durch eine nicht sehr überzeugungskräftige Distinction gelöst haben. Dieselben theilen mit den Reformatoren die Ansicht, daß die Rechtfertigung des Einzelnen vor der Mittheilung des göttlichen Geistes erfolge. Nun kann Niemand den Act des Glaubens vollziehen außer aus dem heiligen Geiste. Soll aber die Rechtfertigung von Gott her der Bedingung des vom Subject concipirten Glaubens folgen, so muß angenommen werden, daß Gott dem Einzelnen eher den Geist zum Acte des Glaubens verleiht, ehe er ihn rechtfertigt. Und dies ist im Widerspruch gegen die vorausgehende Absicht der Lehre. Wie die lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts dieser Folgerung sich zu entziehen gesucht haben, wird an seinem Orte zur Darstellung kommen.

28. Indem die Reformatoren die Rechtfertigung innerhalb der Bekehrung von der successiven Einwirkung des Gesetzes und des Evangeliums auf das Bewußtsein des Sünders ableiteten, waren sie ursprünglich darin einig, daß der heilige Geist und der

Glaube ſchon die Wirkung des Geſetzes zur Erweckung der Reue bedingen[1]). Es iſt dies im weſentlichen derſelbe Gedanke, den Luther dahin formulirt hatte, daß die Reue, wenn ſie ſich von der heuchleriſchen contritio der römiſchen Bußpraxis unterſcheiden ſoll, aus der Liebe zum Guten entſpringen müſſe (ſ. o. S. 163). Indirect liegt dieſer Gedanke auch in der von Luther 1516 ausgeſprochenen Anſicht, das Evangelium umfaſſe auch den gebietenden und ſtrafenden Willen Gottes, es lege eben den geiſtlichen Sinn des Geſetzes aus, und erreiche ſo die mortificatio, die Reue; im Evangelium ſei nach Röm. 1, 18 auch der Zorn Gottes offenbar[2]). Es kann nämlich Niemand den in Chriſti ſtellvertretender Ertragung der Sündenſtrafe ausgedrückten Zorn Gottes über die Sünde erkennen und ſich zu Herzen nehmen, wenn er nicht in ſehr ſpecifiſchem Glauben den göttlichen Werth Chriſti anerkennt, der es ausſchließt, daß er den Tod verdient habe, oder von demſelben nur zufällig getroffen worden ſei. Die Bedingung des Glaubens zum Verſtändniß der aus dem Geſetze zu ſchöpfenden contritio iſt nun auch aus logiſchen, theo-

---

1) Von der babyl. Gefangenſchaft (W. XIX. S. 102): „Es iſt nur von dem Glauben, der entbrennt gegen die Verheißung und göttliche Drohung, welcher . . . das Gewiſſen ſo zerknirſchet, und wieder erhöhet und tröſtet. . . . Darum ſoll vor allen Dingen der Glaube gelehret und erwecket werden. Wenn der Glaube erlangt iſt, dann werden die Reue und der Troſt unfehlbar folgen." Auslegung der 22 erſten Pſalmen (IV. S. 1506): Der Dichter von Pſ. 19 behauptet von dem Geſetz, daß es Seelen bekehre ſo, „damit er es unterſcheiden möge von dem Geſetze, das ohne das Wort des Glaubens und ohne die Hitze des Geiſtes gelehrt wird, indem dieſes nur beflecket, die Seelen abkehrt, Ungläubige und Thoren macht. Alſo muß alles, was er hier von dem Geſetze rühmt, von dem heiligen Geiſte, der durch das Wort des Glaubens uns erwärmet, verſtanden werden". Melanchthon loci (1521) p. 154: Certum est, odio peccati neminem tangi posse, nisi per spiritum sanctum. p. 216: Tantum abest, ut sine opera spiritus sancti conteramur.

2) Löſcher I. S. 762. 765. 785. Ebenſo Melanchthon Apol. Conf. Aug. II. 62; Loci (1535) p. 421: Evangelium arguit peccata et docet, nobis opus esse mediatore. Cf. p. 490. (1543) p. 741: Poenitentia fit voce legis, per quam deus arguit peccata nostra, . . . fit et voce evangelii accusantis mundum, quod non audiat filium dei, non moveatur eius passione et resurrectione. Ideo inquit Christus (Joh. 16, 8): spiritus sanctus arguet mundum de peccato, quod non credunt. Et Rom. 1, 18: revelatur ira dei etc.

logischen und psychologischen Gründen unumgänglich. Die Verneinung der Sünde durch den Willen kann nur entschieden und wirksam sein in Folge der Bejahung des Werthes, welcher dem Gegentheil, dem Guten zukommt. Die strafende und niederschmetternde Wirkung des Gesetzes ist nur denkbar in Folge der Anerkennung des entscheidenden Werthes des Gesetzgebers für das Heil des Menschen. Der Umschwung von der Verwerfung der Sünde zur Aneignung der göttlichen Gnade ist nur folgerichtig, wenn das Gemüth schon in der contritio sich von der Macht angezogen fühlt, welche als die einzige Macht des Heiles anerkannt werden soll. Alles dies setzt einen Grad des Heilsglaubens schon als Bedingung der Wirkung des Gesetzes zur contritio voraus. Und es kann gar nicht schwer fallen, von diesem Grade des Glaubens den reifen und vollständigen Glauben an die Sündenvergebung durch Christus zu unterscheiden. Allein vor dieser Aufgabe haben sich die deutschen Reformatoren zurückgezogen, und zwar nicht zum Vortheil der Lehre und der aus ihrem Wirken hervorgegangenen Kirchenbildung.

Diese ungünstige Krisis ist in charakteristischer Weise bezeichnet in Melanchthon's „Unterricht der Visitatoren" (edirt 1528. C. R. XXVI. p. 51. 52). Dort heißt es: „Wiewohl Etliche erachten, man solle nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Buße aus und nach dem Glauben folgen lassen, damit die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre, so ist es aber doch (so) anzusehen, weil die Buße und das Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören, — denn man muß ja zuvor glauben, daß es Gott sei, der da drohe, gebiete, schrecke, — so sei es für den gemeinen groben Mann, daß man solche Stücke des Glaubens lasse bleiben unter dem Namen Gebot, Gesetz, Furcht ꝛc.; damit sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen, welchen die Apostel iustificantem fidem, das ist, der da gerecht macht und Sünde vertilget, nennen, welches der Glaube von dem Gebot und Buße nicht thut, und doch der gemeine Mann über dem Worte Glauben irre wird und Fragen aufbringt ohne Nutzen." In dieser Erklärung Melanchthon's wird der ursprüngliche Gesichtspunkt von der Bedingtheit der Wirkung des Gesetzes zur contritio durch den Glauben ausdrücklich als richtig anerkannt; es wird aber im Widerspruch mit dieser ursprünglichen Lehre der Reformation davon Abstand genommen,

und dem Begriff des Glaubens die engſte Begrenzung auf die fides iustificans zugewieſen; und dies geſchieht aus keiner Rückſicht der Wahrheit, ſondern aus einer Anbequemung an den Verſtand der theologiſch und religiös Ungebildeten. Den Einſpruch gegen dieſe Darſtellung Melanchthon's hatte Johann Agricola erhoben, indem er an Luther's wiederholt ausgeſprochenen Grundſatz erinnerte, daß die Bekehrung, namentlich auch die Schrecken des Gewiſſens in derſelben von der Gnade, beziehungsweiſe von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehe[1]). Die Art, in welcher Melanchthon dieſe gewichtige Inſtanz umgangen hat, verräth ebenſo viel Oberflächlichkeit in der Beobachtung des zu deutenden Phänomens, als perſönliche Empfindlichkeit gegen den unwillkommenen Mahner. Die ſchlichtende Entſcheidung Luther's endlich, welche Melanchthon Recht giebt, verfährt mit erklärter Willkür; und dennoch behält auch Luther jetzt noch die Anſicht vor, daß in der contritio ein gewiſſer Grad von Glauben unumgängliche Bedingung ſei[2]). Warum konnte nun nicht dieſe Erkenntniß, auch wenn ſie als gefährlich für den „gemeinen groben Mann" erſchien, in der theologiſchen Lehre fortgepflanzt werden? Daß dies nicht geſchah, daß namentlich die letzte Ausgabe (1543) der loci Melanchthon's von den früheren Spuren dieſes Gedankens ge-

---

1) C. R. I. p. 915. 916. Brief M.'s an Juſtus Jonas vom 20. Dec. 1527, als Bericht über eine Verhandlung in Torgau über M.'s Viſitationsbuch, ehe daſſelbe herausgegeben wurde. Islebius contendit, pugnare meum scriptum cum . . . Lutheri dogmatibus. Lutherum docuisse, quod ab amore iustitiae poenitentia inchoari debeat . . . Ego respondi paucis, oportere terrores in animis exsistere ante iustificationem, et in his moeroribus non discerni facile posse amorem iustitiae et timorem poenarum. . . . Fatetur hoc Islebius, sed ait a fide minarum inchoandam esse contritionem . . . Ego respondi a fide minarum terrores non esse separandos, quod aliud est fides minarum quam pavor. Quod si uni sibi existimet ille has disputationes de fide minarum, de amore iustitiae notas esse, ut tot annis versatus inter theologos nihil de talibus rebus audierim, nae ille non multum ingenio meo tribuit . . . Lutherus sic altercantibus nobis diremit controversiam, sibi placere, ut fidei nomen tribuatur iustificanti fidei ac consolanti nos in his terroribus, fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi.

2) Die Einwendungen gegen dieſe Darſtellung, welche Kawerau, Johann Agricola (1881) S. 148. 190 erhebt, kann ich nicht für treffend halten.

reinigt ist, ist wieder eine Thatsache, welche für die Theologie und die lutherische Kirche verhängnißvoll geworden ist.

Zu dieser Wendung der lutherischen Lehre trug nun freilich derselbe Agricola bei, indem er im J. 1537 in übertreibender und schiefer Folgerung aus seinem ursprünglichen Gesichtspunkte das Gesetz als überflüssig für den Heilsweg der Menschen erklärte. Da Luther deshalb nicht umhin konnte, den Agricola mißzuverstehen, welcher selbst die Tendenz seiner Gedanken nicht beherrschte, so ist es begreiflich, daß Luther sich in dem Schema der Ableitung der Bekehrung von Gesetz und Evangelium nur noch fester setzte, und sich des Gesichtspunktes gänzlich entschlug, daß doch eine zur Buße erfolgreiche Auffassung des Gesetzes durch einen bestimmten Grad von Heilsglauben bedingt sei, wenn auch das Subject selbst sich dessen ebenso wenig bewußt ist, wie der geheimen zuvorkommenden Gnade Gottes (S. 162). Ohne diese Voraussetzung wirkt das Gesetz auf den Sünder entweder gar nicht, oder es leitet ihn zu der ziellosen und heuchlerischen Buße an, deren Uebung in der römischen Kirche Luther kaum von sich gestoßen hatte. Eine andere bedenkliche Folge des Standpunktes, den Luther und Melanchthon gegen Agricola's frühere Einwendungen einnahmen, ist die Verschiebung der Elemente des Gedankens von der Kirche. Um mich hierüber nur kurz auszusprechen, so unterscheidet sich die evangelische Auffassung der Kirche von der römischen so, daß diese ein einfaches Causalverhältniß zwischen den nothwendigen Gliedern des Begriffs der Kirche behauptet, jene ein durch den Zweckbegriff geordnetes. Indem nämlich beiderseits die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen anerkannt wird, so ist der römisch-katholische Gedanke darin ausgedrückt, daß die Gemeinde der Gläubigen immer und ausschließlich das Product der Kirche als Anstalt, des den Laien entgegengesetzten Klerus, der ecclesia repraesentans ist. Der evangelische Gedanke, — wie er in der Augsburgischen Confession und deren Apologie, dann in der schmalkaldischen Bekenntnißschrift de potestate papae et iurisdictione episcoporum angedeutet ist und auf ein gebildetes Verständniß rechnet, — kommt darauf hinaus, daß, wenn die Gemeinde der Gläubigen der Zweck alles dessen ist, was man Kirche nennt, sie auch den Grund davon bildet, daß also das ministerium verbi, sofern es nothwendig zur Kirche gehört, nur Mittel in der Gemeinde der Gläubigen ist. Die leitende Be-

deutung dieſes Zuſammenhanges wird nun gelähmt, und unevangeliſcher Praxis die Bahn gebrochen, wenn die Reformatoren in concreto auf den Gedanken verzichten, chriſtliche Gemeinden, in wie immer unvollkommener ſittlicher Verfaſſung, vor ſich zu ſehen, und anſtatt deſſen die Vorausſetzung machen, daß ſie es mit dem „gemeinen groben Mann“ zu thun haben, der erſt zum Chriſtenthum bekehrt werden müſſe, und dem man die logiſch richtige und auch allein wirkſame Auffaſſung der Bedingungen der Bekehrung vorenthalten ſolle. Dadurch verleihen die Reformatoren dem Stande des ministerium verbi ein Uebergewicht über die chriſtlichen Gemeinden, welches factiſch darauf hinauskommt, daß die ministri verbi divini als die Urſache und die Gemeinde der Gläubigen als die Wirkung, oder daß die Kirche als eine Art von Schule erſcheint[1]).

29. Eine von Luther und Melanchthon abweichende Wendung nahm die lehrhafte Darſtellung des Gedankens von der Rechtfertigung durch Calvin. Jedoch die praktiſch-religiöſe Auffaſſung jenes Gedankens iſt in ſeinem kirchlichen Wirkungskreiſe von derjenigen nicht verſchieden, welche bei Luther und Zwingli[2]) nachgewieſen iſt. Es iſt namentlich nicht möglich, daß Luther ſelbſt den Hauptartikel der ſtehenden und fallenden Kirche correcter ausgedrückt hätte, als dieſes die Verfaſſer des Heidelberger Katechismus, Schüler und Anhänger Calvin's gethan haben (Fr. 60—64). Die anderen Bekenntniſſe calviniſcher Abſtammung, die Gallicana, Scoticana, Belgica, Helvetica posterior ſind weit entfernt, den religiöſen Inhalt und die religiöſe und ſittliche Wirkung des Gedankens von der Rechtfertigung irgendwie zu verändern[3]); ſie haben aber ihre Eigenthümlichkeit darin, daß ſie ſich direct nach dem Zuſammenhang des calviniſchen theologiſchen Syſtems richten,

---

1) Ueber dieſe Veränderung des Begriffs von der Kirche vgl. meine Abh. „Die Entſtehung der lutheriſchen Kirche“ in Zeitſchr. für Kirchengeſchichte I. S. 51 ff. II. S. 366 ff.

2) Der Artikel aus der erſten Baſeler Confeſſion iſt oben S. 171 angeführt. Die zweite Baſeler oder erſte Helvetiſche Confeſſion von 1536 enthält durch Bucer's Einwirkung die Formel der Lutheriſch-Melanchthoniſchen Lehre von der Rechtfertigung im Schema von Geſetz und Evangelium (Niemeyer coll. conff. p. 108. 109).

3) Vgl. Riemeyer a. a. O. S. 333. 346—348. 374. 489—494.

oder, wie die Gallicana, denselben wenigstens berücksichtigen. Nur die letztere trägt formell das Gepräge eines Glaubensbekenntnisses, die anderen sind theologisch raisonnirende Abhandlungen, welche der Art der lutherischen Concordienformel entsprechen.

Und dennoch ist die Lehrdarstellung Calvin's, so befremdend die Reihenfolge der Begriffe in ihr demjenigen ist, welcher an die melanchthonisch-lutherische Lehrtradition gewöhnt ist, gerade bedingt durch die vorherrschende Beachtung des ursprünglichen reformatorischen Phänomens des subjectiven Rechtfertigungsbewußtseins. Die Reihenfolge der Themata und ihre Behandlung in der Institutio religionis christianae (dritte Ausgabe von 1559) ist beherrscht durch die Frage nach den Vorgängen, welche außerhalb und innerhalb des Subjects stattgefunden haben müssen, damit dasselbe sich der Rechtfertigung allein durch Christus in der Art bewußt werde, welche Luther und Zwingli gezeichnet haben. Der reformatorische Grundgedanke ist aber in der Formel von Chemnitz (S. 153) der, daß der Wiedergeborene nicht durch seine wirklich guten Werke, nicht durch die vom heiligen Geiste in ihm begründete Neuheit des Lebens, sondern durch den vollkommenen Gehorsam Christi, den er im Glauben als den einzigen Grund des Heiles ergreift, seiner Geltung vor Gott, seiner Gerechtigkeit gewiß wird. Dieser Gedanke setzt in der Darstellung Calvin's voraus die Lehre von dem Versöhnungswerke Christi (Lib. II. cap. 15—17), die Lehre von der Wiedergeburt des Gläubigen (Lib. III. cap. 1—3), die Lehre von dem thätigen Leben des Wiedergeborenen (cap. 6—11). Indem erst dann die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben (cap. 12—17) folgt, so bezieht sich dieselbe auf das Phänomen des subjectiven Bewußtseins, dessen religiöser Werth und dessen Wahrheit erst jetzt vollständig bestimmt werden kann. Und dies ist eben nur folgerichtig. Ist nämlich das Bewußtsein von der Rechtfertigung durch Christus praktisch entgegengesetzt der möglichen falschen Werthlegung auf die guten Werke des Gläubigen und auf sein Bewußtsein der Wiedergeburt, so müssen diese Elemente des christlichen Bewußtseins erst objectiv festgestellt sein, ehe die Verneinung ihres Werthes für das göttliche Urtheil über den Gläubigen durch die Nachweisung der Beziehung und der Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens begründet werden kann. Es erhebt sich bei der Beurtheilung des erstrebten systematischen Zusammenhangs dieser Lehren

nur noch die Frage, ob nicht der Begriff der iustificatio auch in objectiver Faſſung vor dem Eintritte der Betrachtung in das Gebiet der ſubjectiven Thatſachen und Bewußtſeinsphänomene entwickelt werden müßte, nämlich im Zuſammenhang mit der Deutung des Werkes Chriſti? Dieſe Frage hat ſich jedoch Calvin nicht vorgelegt, da ſeine ganze Erörterung über die von Chriſtus geleiſtete Genugthuung und ſein Verdienſt, über die von ihm vermittelte Sündenvergebung und Gerechtigkeit nicht von dem objectiv-theologiſchen, ſondern von dem ſubjectiv-religiöſen Geſichtspunkt beherrſcht iſt, nämlich daß Chriſtus dies Alles für uns gethan, für uns erworben hat, ohne daß dieſe Zweckbeſtimmung in einem ſachlichen Ausdruck objectivirt würde.

Das dritte Buch der Institutio beginnt nun mit der Bemerkung, daß ſo lange Chriſtus, der Träger der uns beſtimmten Heilsgüter, als geſchichtliche Thatſache außerhalb unſerer ſtehen bleibt, er keine Heilswirkung auf uns ausübe. Die Uebertragung ſeiner Wirkungen auf uns wird jedoch einerſeits durch den heiligen Geiſt vermittelt, andererſeits in dem Glauben aufgenommen. Dieſe Wechſelbeziehung der menſchlichen Empfänglichkeit und des göttlichen Wirkens Chriſti, der die Fülle des heiligen Geiſtes in ſich ſchließt, und deshalb Alles durch denſelben wirkt, entſpricht dem pauliniſchen Bilde, daß Chriſtus unſer Haupt, und wir, die wir in ihn verſetzt, mit ihm bekleidet ſind, ſeine Glieder ſind[1]). Das heißt: Alles was demnächſt über Wiedergeburt, neues Leben, Rechtfertigung gelehrt wird, geht den Einzelnen nur an, ſofern er als Glied der Gemeinde vorgeſtellt, und die Gemeinde der Gläubigen als die directe Wirkung Chriſti vor den Erfahrungen des Einzelnen gedacht wird. Allerdings vermeidet Calvin, in der eben von mir berückſichtigten letzten Ausgabe der Institutio von 1559, in dieſem Zuſammenhange den Begriff der Gemeinde auszuſprechen, da er denſelben erſt ſpäter im vierten Buche entwickelt. Hingegen in den früheren Ausgaben, deren Anordnung ſich dem

1) Lib. III. 2, 35: Huc redit summa, Christum, ubi nos in fidem illuminat spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. 13, 5: Statuant fideles, non alio iure sperandam sibi esse haereditatem regni coelestis, nisi quia insiti in Christi corpus, iusti gratis reputantur. Nam quoad iustificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam dei gratiam, sed a Christo recipiens, quod nobis deest. Cf. 1, 1. 3; 2, 30; 11, 10. 21. 23.

Gange des apoſtoliſchen Symbolum anſchließt, und in dem ebenſo gegliederten Catechismus Genevensis (1541) tritt der Artikel von der Gemeinde denen von der Sündenvergebung, von der poenitentia, von der iustificatio in der Art voran, daß er deren Deutung entſchieden beherrſcht. Es iſt der Mühe werth, ſich aus der unten angeführten Stelle der erſten Ausgabe von 1536 zu überzeugen, wie vollſtändig und correct und zugleich wie ſelbſtändig ausgeprägt die Form iſt, in welcher Calvin den Gedanken Luther's (S. 176) ſich angeeignet hat[1]). Ja im Genfer Katechismus iſt die Verbindung zwiſchen der Lehre vom Werke Chriſti und der Lehre von der dem Einzelnen nothwendigen Sündenvergebung durch den Mittelbegriff der Gemeinde noch enger gezogen als in den ſyſtematiſchen Schriften Calvin's. Die Gemeinde nämlich iſt als die beabſichtigte Wirkung des Todes Chriſti und die Sündenvergebung als das principielle Heilsgut der Glieder der Gemeinde dargeſtellt[2]). Im Vergleich mit dieſen früheren Erklärungen kann

1) C. R. XXIX. p. 78: Credimus remissionem peccatorum, hoc est: divina liberalitate, intercedente Christi merito, peccatorum remissionem ac gratiam nobis fieri, qui in ecclesiae corpus asciti et inserti sumus; nullam vero peccatorum remissionem aut aliunde, aut ulla alia ratione, aut aliis dari. Quando extra hanc ecclesiam et hanc sanctorum communionem nulla est salus. Porro ecclesia ipsa constat et consistit hac peccatorum remissione, hocque veluti fundamento suffulta est. Quando peccatorum remissio via est, qua ad deum accedatur, ac ratio, qua nobis concilietur, ideoque et haec una nobis ingressum in ecclesiam (quae civitas est dei et tabernaculum, quod sibi in habitationem sanctificavit altissimus) aperit, et nos in ea retinet ac tuetur. Hanc vero remissionem accipiunt fideles, cum peccatorum suorum conscientia oppressi . . . divini iudicii sensu consternantur sibique ipsis displicent . . . . hocque peccati odio ac sui confusione carnem suam et quidquid ex se est mortificant. Atque ut hanc poenitentiam assidue (sic enim oportet) illi, quamdiu in carcere sui corporis degunt, prosequuntur, ita subinde et assidue illam remissionem obtinent. Non quod ita eorum poenitentia mereatur, sed visum est domino, sese hominibus hoc ordine exhibere; ut cum ex suae ipsorum paupertatis agnitione omnem fastum exuerint, se totos abiecerint, ac sibi ipsis plane viluerint, tum demum suavitatem misericordiae, quam illis in Christo proponit, gustare incipiant, qua percepta respirent, ac se consolentur, secure sibi in Christo promittentes et peccatorum remissionem et beatam salutem. Cf. ibid. p. 672 (aus den Ausgaben 1539—1554).

2) Niemeyer Coll. conff. p. 135. 136: Ecclesia est corpus et

ich nun die Darſtellung in der letzten Ausgabe der Institutio nicht als Verbeſſerung achten. Calvin beabſichtigt freilich keineswegs, die Vorausſetzung der Gemeinde für die Lehren von der regeneratio u. ſ. w. aufzugeben, indem er ſich innerhalb des dritten Buches immer nur des bildlichen Ausdruckes corpus Christi und der damit zuſammenhängenden Bilder vom caput und den membra corporis bedient. Wenn dies noch eines beſondern Beweiſes bedürfte, ſo wäre daran zu erinnern, daß der Glaube nicht blos auf die Wirkung des heiligen Geiſtes zurückgeführt, ſondern auch an die Verheißung, an das Evangelium, an das ministerium evangelii geknüpft wird (III. 2, 29), welches doch nicht außerhalb der Gemeinde vorgeſtellt wird. Ferner iſt die Darſtellung des Begriffs der Kirche im vierten Buche ſo beſchaffen, daß jeder Verſtändige in ihr nicht blos eine Folgerung aus den Lehren des dritten Buches, ſondern zugleich den Ort erkennt, in welchem die regeneratio u. ſ. w. ſtattfindet[1]). Dennoch hat ein ſo ſcharfſinniger und umſichtiger Mann, wie Schneckenburger[2]), die nach Calvin im Glauben enthaltene unio mystica des Gläubigen mit Chriſtus als einen rein individuellen Vorgang, wie er in der lutheriſchen gleichnamigen Vorſtellung gemeint iſt, aufgefaßt, ohne daß er in den auch von ihm angeführten Stellen (S. 205. Anm. 1) die Beziehung auf den Gedanken der Gemeinde erkannt hat, durch welchen doch das „Geheimniß" zugleich eine ſehr bedeutende pſychologiſche und ethiſche Aufklärung empfängt. Hieran mag man erkennen, daß durch die in der letzten Ausgabe der Institutio gewählte Reihenfolge der Lehren, welche ſich der Anordnung in

---

societas fidelium, quos deus ad vitam aeternam praedestinavit. — Estne hoc etiam caput creditu necessarium? Imo vero, nisi facere velimus otiosam Christi mortem, et pro nihilo ducere, quidquid hactenus relatum est. Hic enim unus est omnium effectus, ut sit ecclesia. . . . . — Cur peccatorum remissionem subnectis ecclesiae? Quia eam nemo consequitur, quin et coadunatus fuerit ante populo dei, et unitatem cum Christi corpore perseveranter ad finem usque colat, eoque modo testatum faciat, verum se esse ecclesiae membrum.

1) Lib. IV. 1, 1: In ecclesiae sinum aggregari vult deus filios suos, non modo ut eius opera et ministerio alantur, quamdiu infantes sunt ac pueri, sed cura etiam materna regantur donec adolescant, ac tandem perveniant ad fidei metam.

2) Comparative Dogmatik II. S. 22. 23.

Melanchthon's loci theologici und in den Sentenzen des Lombarden anschließt, der richtige kirchliche Charakter der Theologie Calvin's ungenügender ausgedrückt ist, als in den früheren Darstellungen, die dem apostolischen Symbolum folgen. Es ist nun oben (S. 188) daran erinnert worden, daß auch Luther und Melanchthon die Priorität der Gemeinde vor der Bekehrung und Rechtfertigung des Einzelnen nach allen Umständen indirect anerkannt haben, indem sie dieselbe aus der Einwirkung von Gesetz und Evangelium ableiteten. Indessen ist der Calvinischen Lehre der Vorzug vor der ihrigen zuzusprechen, sofern Calvin in Uebereinstimmung mit Zwingli (S. 171) das Bestehen der Gemeinde und die Gemeinschaft des einzelnen Gemeindegliedes mit dem Haupte Christus als die Grundbedingung des Verständnisses der Rechtfertigung des Einzelnen direct behauptet hat. Hierauf ist auch schon die Fassung der Lehre vom Werke Christi bei Calvin angelegt. Die Reihenfolge der Aemter nämlich, in denen Christus als Mittler wirksam wird, ist bei Calvin anders beschaffen als bei den Lutheranern: Prophet, König, Hoherpriester[1]). Diese Anordnung ist danach bemessen, daß die allgemeine Bestimmung Christi zum Herrn seine hohenpriesterliche Thätigkeit als das Besondere umfaßt[2]); demgemäß ist folgerichtig die iustificatio als Folge des sacerdotium Christi nur verständlich, wenn die Herrschaft Christi für den Gläubigen durch dessen Eingliederung unter das Haupt der Gemeinde vorausgesetzt wird. Allerdings haben weder Calvin noch Zwingli es so deutlich ausgesprochen, wie Thomas von Aquinum (S. 67), daß Christus gerade als das Haupt der Gemeinde die Genugthuung geleistet und das Verdienst erworben hat, deren Wirkung zur Sündenvergebung sich auf uns erstreckt; allein ihre Meinung liegt durchaus in der Richtung auf diesen Gedanken. Uebrigens ist die von Calvin durchgeführte Combination zwischen der Kirche und der Rechtfertigung auch in der lutherischen Theologie nicht durchaus unbekannt geblieben. Sie beherrscht

---

1) Lib. II. 15, 3. 6. Im Catech. Genevensis sogar König, Hoherpriester, Prophet (Niemeyer a. a. O. S. 129).

2) Lib. II. 15, 5: Dedit pater omnem potestatem filio, ut per eius manum nos gubernet, foveat, sustentet, sub eius tutela nos protegat nobisque auxilietur. Ita quantisper a deo peregrinamur, Christus intercedit medius, qui nos paulatim ad solidam cum deo coniunctionem perducat.

nämlich die Darstellung des Katechismus von Johann Brenz[1]). Die Einleitung zu diesem Buche beantwortet die Frage: Warum bist du ein Christ? durch die Sätze: Weil ich glaube in Jesum Christum und bin in seinen Namen getauft. Die Erörterung des ersten Satzes läuft aber darauf hinaus, daß man durch den Glauben an Christus ein Christ und so ein Glied Christi geworden ist, demgemäß daß Christus das Haupt der Gemeinde ist. Auf Grund dessen wird der Christ zum Kinde Gottes und Miterben Christi angenommen, wegen der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi vor Gott fromm und heilig geachtet; endlich wegen der Ueberwindung des Todes und der Hölle durch Christus wird ein Christ, der ein Glied Christi ist, ein Ueberwinder derselben. Und im Artikel von der Vergebung der Sünden heißt es, daß die so sich zur Kirche Christi thun und an Christum glauben, auch in seinem Namen getauft werden, zu Gnaden von Gott angenommen werden und Vergebung aller ihrer Sünden bekommen. Die Würtembergischen Theologen Heerbrand und Hafenreffer machen freilich keinen Gebrauch von diesem Schema, sondern gehen in der von Melanchthon eröffneten Bahn. Allein Lucas Osiander der Jüngere in seinem gegen Arndt's Wahres Christenthum gerichteten „Theologischen Bedenken" (1624) bezeugt, daß man bisher unter den Lutheranern unter unio mystica die Verbindung Christi mit der Kirche, also eben das von Brenz der Heilsordnung zu Grunde gelegte Schema verstanden habe. Dieser Gedanke ist durchgeführt in dem asketischen Tractat von Martin Moller (Pastor zu Sprottau) Mysterium magnum, Das große Geheimniß von der Vermählung Christi mit der gläubigen Gemeinde, 1595. Dieselbe Gedankenreihe entwickelt unter dem Titel der unio mystica der Wittenberger Balthasar Meisner in einer akademischen Rede unter dem Titel Christianus (Wittenberg 1624). Er lehrt, daß wegen der mystischen Vereinigung Christi Genugthuung und Leiden, ferner seine Gerechtigkeit, Heiligkeit und Ehre uns, den Gliedern seiner Gemeinde zu Theil werden. Diese Combination hat ihren deutlichen Sinn, wenn auch Meisner daneben der unio mystica eine andere Deutung rein individuellen Gepräges verleiht. Die Combination, auf welche es hier ankommt, wird aber noch von späteren

1) Heilsame und nützliche Erklärung des ehrw. Herrn Joannis Brenz über den Katechismum, durch Hartmann Beyer verdeutscht. 1552.

lutherischen Asketikern des 17. Jahrhunderts bezeugt. Sie ist also nicht blos das Eigenthum des Calvinismus; vielmehr ist sie auch in diesem nur die Ausführung dessen, was Luther in den Katechismen ausgesprochen hat.

30. Die Rechtfertigung durch Christus im Glauben bringt Calvin zur Darstellung als das Rechtfertigungsbewußtsein des Wiedergeborenen, der aus dem heiligen Geiste in der Gemeinde thätig ist, die poenitentia zu vollziehen und sein neues Leben in guten Werken auszuüben. Die constitutive Bedeutung der Rechtfertigung vor der Wiedergeburt steht ihm auch bei der von ihm gewählten Darstellung und Anordnung fest. Denn nachdem er in den beiden ersten Capiteln des dritten Buches die Correspondenz zwischen dem heiligen Geiste und dem Glauben erörtert hat, und nun im Eingang des dritten Capitels als den doppelten Besitz des Glaubens die novitas vitae und die reconciliatio gratuita bezeichnet, erklärt er die Voranstellung der Lehre von jener aus der Zweckmäßigkeit für das Verständniß der Zusammengehörigkeit beider Güter. Allein in objectiver Hinsicht bekennt er sich so gut, wie nur irgend ein Lutheraner, zu der Ueberordnung der sündenvergebenden Gnade Gottes über die wiedergebärende[1]). Deshalb hat Calvin auch die vorangeschickte psychologisch-ethische Darstellung des Begriffs vom Glauben nicht zum Abschluß bringen können, ohne das antithetische Schema anzudeuten, in welchem sich die wahre Rechtfertigung dem Glauben darstellt. Die Gewißheit des Heiles im Glauben, im Gegensatze zu den verschiedenartigen Zweifeln, die ihn bedrängen, beruht allein in der Richtung auf Gott und seine Verheißung, welche mit dem ewigen Heile zusammen auch alle Güter der Welt nach Gottes Vorsehung und den Heilswerth der danach bemessenen Leiden sicher stellt (III. 2, 16. 28), und schließt jede Werthlegung auf die Werke aus, die Niemand

---

1) III. 3, 19: Proprium fidei obiectum est dei bonitas, qua peccata remittuntur. 11, 1: Regeneratio est secunda gratia. — Iustificationis ratio . . . . ita discutienda est, ut meminerimus, praecipuum esse sustinendae religionis cardinem. Nisi enim primum omnium, quo sis apud deum loco, et quale de te sit illius iudicium, tenes, ut nullum habes stabiliendae salutis fundamentum, ita nec erigendae in deum pietatis.

auch nur zur schwächsten Vermuthung über seine Geltung vor Gott berechtigen (III. 2, 37. 38). Die Rechtfertigung im Glauben bezieht sich aber auf Gottes Gnade durch die Vermittelung Christi, nämlich seiner geschichtlichen That des Gehorsams, welche uns mit Gott versöhnt, oder uns die Vergebung der Sünden von ihm erworben hat, so daß der Bestand der Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet wird. Alle diese Formeln sind auch für Calvin noch gleichbedeutend, indem er den Werth jenes vergangenen Ereignisses als Grund des Heils in der religiösen Anschauung vergegenwärtigt[1]). So dient auch für Calvin die Gewißheit dieser Rechtfertigung im Glauben als der Regulator des christlichen Lebens gegen Verzweifelung am Heile wie gegen Anwandelungen von Selbstgerechtigkeit (III. 11, 15; 12, 2. 4). Erinnert man sich nun aber, daß dieses Verhältniß des Glaubens zu der in Christus rechtfertigenden Gnade Gottes in dem Gläubigen seinen Bestand hat unter der Bedingung, daß derselbe durch den heiligen Geist dem Haupte Christus eingegliedert ist, so ist Calvin ferner darauf bedacht, daß dadurch der forensische Begriff der Rechtfertigung nicht berührt oder beeinträchtigt werde. Freilich kommt in den früheren Ausgaben der Institutio[2]) eine Stelle vor, worin neben den übrigen Heilsgütern auch die iustificatio von dem Wirken Gottes durch den heiligen Geist abgeleitet wird; allein da auch die früheren Ausgaben in durchaus correcter Weise die Imputation als die Form der Justification darstellen[3]), so ist der

1) III. 11, 2: Iustificabitur ille fide, qui operum iustitia exclusa, Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in dei conspectu non ut peccator sed tanquam iustus apparet. Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitae Christi imputatione positam esse dicimus. (Dieses ac verbindet nur synonyme Begriffe, vergl. § 21.) § 16: Hic est fidei sensus, per quem peccator in possessionem venit suae salutis, dum ex evangelii doctrina agnoscit deo se reconciliatum, quod intercedente Christi iustitia, impetrata peccatorum remissione iustificatus sit, et quanquam spiritu dei regeneratus, non in bonis operibus, sed in sola Christi iustitia repositam sibi perpetuam iustitiam cogitat. § 9: Quomodo iustificati sumus si quaeritur, respondet Paulus, Christi obedientia.

2) C. R. XXIX. p. 72. 536.

3) Vgl. hierüber Köstlin, Calvin's Institutio nach Form und Inhalt. Stud. u. Krit. 1868. S. 452 ff.

heilige Geiſt nur als die conditio sine qua non der Imputation an den Einzelnen zu verſtehen, wie bei Zwingli in der Expositio fidei (S. 179. Anm. 1). Insbeſondere ſpricht Calvin nicht erſt ſeit dem Auftreten Oſiander's ſich ausdrücklich dagegen aus, als wäre der Beſitz des heiligen Geiſtes oder die Thatſache des Glaubens der objective Grund der Gerechtſprechung, welche der Gläubige erfährt[1]), ferner als ob der Glaube etwas Sachliches zur Juſtification beitrüge[2]), ſondern er behauptet, daß der Glaube oder die Erleuchtung durch den Geiſt nur Mittel der Rechtfertigung iſt, ſo wie die Einverleibung in die Gemeinde durch den heiligen Geiſt als der Mittelbegriff zwiſchen dem Werke Chriſti und unſerem darauf begründeten Gerechtigkeitsbewußtſein dargeſtellt iſt[3]). Sollte jedoch hierin noch eine Unklarheit obwalten, ſo wäre es nur darum, daß dieſer Mittelbegriff nicht ſchon bei der Lehre von dem Werke Chriſti in Ausſicht genommen iſt, wie es vorübergehend in der Aeußerung im Catechismus Genevensis (S. 206) geſchieht. Aus allem, was dargeſtellt iſt, ergiebt ſich, daß die Meinung Schneckenburger's[4]), die reformirte Auffaſſung unterſcheide ſich von der lutheriſchen ſpecifiſch dadurch, daß dieſe die Rechtfertigung als ſynthetiſches Urtheil (der Sünder iſt gerecht), jene als analytiſches Urtheil (der Gläubige iſt gerecht), als nothwendige Conſequenz der unio cum Christo, der regeneratio darſtelle, — auf Calvin nicht paßt. Der Inhalt des religiöſen Bewußtſeins der Rechtfertigung iſt von Calvin nicht anders beſtimmt als von Luther, nämlich daß der Gläubige ſich als Sünder ſetzt,

1) III. 11, 23: Evanescit nugamentum illud, ideo iustificari hominem fide, quoniam illa spiritum dei participat, quo iustus redditur, quod magis est contrarium superiori doctrinae, quam ut conciliari unquam queat. Derſelbe Satz in der zweiten Ausg. C. R. XXIX. p. 745.

2) III. 13, 5: Quoad iustificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam dei gratiam sed a Christo recipiens, quod nobis deest.

3) III. 14, 21: Stat inconcussum, quod ante posuimus, effectum nostrae salutis in dei patris dilectione situm esse, materiam in filii obedientia, instrumentum in spiritus illuminatione, hoc est fide, finem esse tantae dei benignitatis gloriam. 11, 10: Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in eius corpus . . . ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.

4) Comparative Dogmatik II. S. 23. Zur kirchl. Chriſtologie. S. 55 f.

indem er sich durch Christus gerechtfertigt weiß (S. 156). Diesen Gedanken hat Calvin weder absichtlich noch unwillkürlich verletzt, indem er ihn in den Zusammenhang stellt, daß das Subject mit Christus in der Gemeinde verbunden sein muß, wenn es sich als gerechtfertigt weiß. Denn die unio cum Christo wird eben nicht als der zureichende Grund, sondern als die conditio sine qua non der erfahrenen Rechtfertigung angenommen.

Wie bei den anderen Reformatoren, so ist auch bei Calvin mit der Behauptung der Rechtfertigung durch Christus im Glauben eine Veränderung des Begriffs der poenitentia verbunden. Die Widerlegung der römischen Lehre vom Bußsacrament und vom Ablasse (Lib. III. cap. 4. 5) darzustellen, darf ich jedoch unterlassen, weil Calvin darin von den anderen Reformatoren nicht abweicht. Was aber die positive Deutung der poenitentia betrifft, so läßt sich bei Calvin die umgekehrte Wendung beobachten, als welche Luther und Melanchthon vornahmen. In der ersten Ausgabe der Institutio (1536) behandelt er das Thema nur auf Veranlassung des hergebrachten falschen Sacramentsbegriffs und zwar mit einer bei ihm sonst nicht gewöhnlichen Unentschiedenheit bei der Beurtheilung verschiedener Ansichten. Schließlich läßt er sich durch Act. 20, 21 dahin leiten, poenitentia und fides zu unterscheiden, obgleich keine wahre poenitentia sich ohne fides vorfindet[1]). Hiedurch fällt auf die poenitentia der blos negative Sinn der mortificatio, die, wenn sie ächt und wirksam ist, ihren Abschluß in der fiducia erga dei promissiones, in der Gewißheit der Sündenvergebung findet. Diese Reihenfolge ist ebenso empirisch gemeint, wie die von contritio et fides in der Auffassung Luther's und Melanchthon's. Indessen weicht Calvin's Ansicht der Sache darin von diesen ab, daß er die erfolgreiche poenitentia nicht von der Predigt des Gesetzes, sondern von dem Evangelium ableitet, sofern dasselbe die Kreuzigung unseres alten Menschen gemäß dem Kreuzestode Christi für nothwendig erklärt. Hingegen erstreckt Calvin ebenso wie Jene die Aufgabe der poenitentia auf das ganze neue Leben, indem ihre Lösung natürlich auch am Anfange desselben steht. Eine eigenthümliche Unklarheit haftet nun an jenem Punkt, in welchem Calvin mit Agricola gegen Luther und Melanchthon übereinstimmt. Wird die Reue durch

1) C. R. XXIX. p. 148—150.

das Evangelium erweckt, so sollte man erwarten, daß als ihre subjective Wurzel der Glaube an das Evangelium anerkannt würde; allein indem dieser als der empirische Schluß der Reue vorbehalten wird, wird als das subjective Motiv nur der verus ac sincerus dei timor bezeichnet. Dies erklärt sich daraus, daß Calvin in seiner empirischen Erörterung der Sache die Anfangserscheinung der poenitentia bei demjenigen, der sich erst zu Christus bekehrt, im Auge hat, und erst unter dieser Voraussetzung die Aufgabe der poenitentia auf das ganze Leben ausdehnt, ohne zu fragen, ob sich nicht dann das subjective Motiv verändert. Er behauptet also wenigstens hierin dieselbe Meinung, welche Luther in der ersten Discussion mit Agricola für sich aufrecht erhielt, fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi (S. 201).

Diese empirische Darstellung der Bekehrung hat nun Calvin in den Ausgaben von 1539—1559 ersetzt durch eine durchaus principmäßig geordnete, welche bezeichnet ist durch eine im ursprünglichen Sinne Melanchthon's (S. 186) vorgenommene Veränderung des Sprachgebrauchs [1]). Er identificirt nicht mehr die poenitentia mit der negativen mortificatio, sondern will, poenitentiae nomine totam ad deum conversionem comprehendi. Demnach definirt er sie veram ad deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet (III. 3, 5). Poenitentiam interpretor regenerationem, cuius scopus est, ut imago dei . . . in nobis reformetur (§ 9). Ferner wird hervorgehoben, daß die poenitentia vera citra fidem consistere non potest (§ 5). Der specifische Glaube ist also als das Motiv der ernstlichen Furcht vor Gott, und speciell vor seinem Gerichte zu verstehen, von welcher aus (§ 5. 7) die poenitentia zur wirklichen Erkenntniß (des Unwerthes) der Sünde, zum Schauder vor derselben und zum Hasse gegen sie, zu der Gott gemäßen Traurigkeit fortschreitet (§ 7). Jenem Grunde gemäß bewährt sich der Erfolg und der Werth dieser Entwickelung, indem durch die Theilnahme an Christus das zureichende Motiv der Vernichtung des alten Menschen (§ 9) und das wirksame

1) Zweite Ausgabe Cap. IX. (V.) § 2—8. C. R. XXIX. p. 687—691. Dritte Ausgabe Lib. III. cap. 3. § 3—9.

Motiv der Gemüthsberuhigung und des Eifers um Lebenserneuerung (§ 3), des Gehorsams gegen das Gesetz (§ 8) erreicht wird. Mit diesem Umschwunge wird dann aber nicht eine Aufgabe weniger Tage, sondern eine solche bezeichnet, welche sich durch das ganze Leben fortsetzt (§ 9). Man darf nicht zweifeln, daß im Sinne Calvin's zu dem ersten Gliede dieses Ganges des Bewußtseins das Gesetz mitwirkt, sofern es, unter Voraussetzung der Anerkennung des Gesetzgebers, die Erkenntniß der Sünde und ihres Unwerthes vermittelt, obgleich dieser Gedanke an einer frühern Stelle des Werkes ausgeführt worden ist (II. 7, 6—8). Allein ebenso deutlich ist, daß er den erfolgreichen Verlauf der mortificatio nur so denkt, daß der allgemeine timor dei sich zu dem Heilsglauben an Christus specificirt, daß er die wirkliche Abkehr des Gemüthes und Willens von der Sünde nicht schon durch die Spiegelung im Gesetze erreicht werden läßt, sondern erst durch den Zug zu dem in Christus anerkannten sittlichen Ideal. Indem nun aber Calvin die ganze Lehre von der poenitentia in der zweiten und dritten Ausgabe dem Zusammenhange des christlichen Lebens eingereiht hat, der durch die Begriffe des heiligen Geistes und des Glaubens beherrscht ist, so hat er der in § 5—9 ausgeführten Beschreibung der poenitentia eine Erörterung über das Princip der poenitentia vorangeschickt, der gemäß dieselbe nur innerhalb des christlichen Lebens selbst in Betracht kommt. Hier erklärt er nämlich, daß die poenitentia, in dem oben bezeichneten umfassenden Sinn, als die Gesammtaufgabe des christlichen Lebens, ihren zureichenden Grund an dem speciellen Glauben an die Gnade Gottes in Christus habe[1]). Um dies deutlicher zu machen, erklärt er in der dritten Ausgabe, daß, wenn Viele durch Schrecken des Gewissens zum Gehorsam vorgebildet werden, ehe sie die Gnade erkennen oder erfahren, dieser initialis timor nur die verschiedenen Weisen vergegenwärtige, wie Christus die Menschen zu sich zieht, oder zum Streben nach Frömmigkeit vorbereitet. Hiemit ist ausgesprochen, daß die normale Erziehung in der Gemeinde der Gläubigen nicht darauf rechnet, daß die schroffen Er-

1) Lib. III. 3, 1: Poenitentia non modo fidem continuo sequitur, sed ex ea nascitur. § 2: Christus dominus et Ioannes ... resipiscendi causam ab ipsa gratia et salutis promissione ducunt. — Non potest homo poenitentiae serio studere, nisi se dei esse noverit. — Nemo unquam deum reverebitur, nisi qui sibi propitium confidet.

scheinungen der Furcht vor dem Gericht und der Gewissenskämpfe mit dem Gesetze bei Jedem die poenitentia einleiten werden. Vielmehr gesteht Calvin diesen Vorgang nur als Specialfall bei solchen zu, quos diabolus a dei timore abreptos exitialibus laqueis implicuit (III. 3, 18), und verwirft die allgemeine Behauptung des Bußkampfes, wie sie ihm bei Wiedertäufern und Jesuiten entgegentrat[1]). Dies gilt aber auch gegen den Begriff der poenitentia, bei welcher es Melanchthon und Luther schließlich bewenden lassen, weil sie übersehen, daß die richtige Erkenntniß davon auf der Ueberordnung des Begriffs der Kirche über die individuelle Heilsordnung beruht. Calvin hat hierin einen Grundsatz gerettet, den Luther in seiner ursprünglichen richtigen Fühlung der Reciprocität des Rechtfertigungsglaubens mit dem Leben in der Gemeinde der Gläubigen dem unrichtigen Gefüge des römischen Bußsacraments und Kirchenthums entgegengesetzt hat. Daß Köstlin (a. a. O. S. 462), seinem Geständnisse gemäß, die volle Klarheit über Calvin's hieher gehörige Ausführungen nicht hat finden können, erklärt sich daraus, daß er, in seiner Analyse der Institutio, die so klar ausgeprägte Unterordnung der individuellen Heilsordnung unter den Begriff von der Kirche ebenso wenig erkannt hat, wie Schneckenburger. Und daran ist der Umstand schuld, daß Köstlin ausgesprochener Maßen Calvin's Darstellung an derjenigen Vorstellung von der poenitentia mißt, welche das Lutherthum mit sich führt, das durch die Rücksicht auf den „gemeinen groben Mann" herabgekommen ist. Dieses Verfahren enthält aber so gewiß ein Unrecht gegen Calvin, als dieser den Begriff der poenitentia nach der in Luther's Katechismen angedeuteten Lehre bestimmt hat, daß die Christenheit, in welcher der Einzelne die Sündenvergebung erfährt, die Gemeinde der Gläubigen ist; während Luther und Melanchthon mit der im „Visitationsbüchlein" vorgenommenen Schwenkung factisch in die Vorstellung einlenken, daß die Kirche die Anstalt zur Bekehrung der Menschen zu Christus sei (S. 203).

1) Lib. III. 3, 2: Omni rationis specie caret eorum deliramentum, qui ut a poenitentia exordiantur, certos dies suis neophytis praescribunt, per quos se in poenitentiam exerceant, quibus demum transactis in evangelicae gratiae communionem ipsos admittunt. De plurimis Anabaptistarum loquor eorumque sodalibus Iesuitis.

Fünftes Capitel.

Die Principien der reformatorischen Lehre von der Versöhnung im Gegensatz zu der des Mittelalters und zu der Justificationslehre des Andreas Osiander.

31. Da die Reformatoren die Darstellung des Gedankens von der Rechtfertigung im Glauben als die vorzügliche Aufgabe verfolgen, haben sie alles, was man zur objectiven Versöhnungslehre zu rechnen pflegt, immer nur als Voraussetzung jener Wahrheit behandelt. Auch Calvin, welcher die lehrhafte Darstellung jener Grundlage der Rechtfertigung im Glauben zur relativ deutlichsten Stufe erhoben hat, hat dennoch nicht die unmittelbar religiöse Conception der Vorstellung, daß „wir" durch Christi Genugthuung versöhnt sind, überwunden. Deshalb hat auch Calvin noch keinen Grund gehabt, die zwei Beziehungen der Genugthuung Christi auf Gott und auf uns reflexionsmäßig zu unterscheiden und ihr Verhältniß zu einander zu ordnen. Denn in der religiösen Vergegenwärtigung des Werthes der Leistung Christi ist die Versöhnung Gottes mit uns ebenso gewiß wie unsere Versöhnung mit Gott und umgekehrt. In dieser Richtung also lassen die Reformatoren die Aufgabe der Versöhnungslehre unerledigt: sie fassen insbesondere nicht das Dilemma ins Auge, ob Gott durch Christus mit dem ganzen sündigen Geschlecht oder mit der Gemeinde der Gläubigen versöhnt worden ist. Hingegen in einer entscheidenden Rücksicht haben sie dem Gedanken der Versöhnung zwischen Gott und „uns" ein Gepräge verliehen, welches von der im Mittelalter vorherrschenden Auffassung abweicht. Sie haben nämlich den Werth der Leistung Christi und den Unwerth der Sünde, diese beiden durchaus correlaten Größen, einem Maßstabe unterworfen, welcher ebenso einen gesteigerten subjectiven sittlichen

Ernſt, wie einen entwickeltern Sinn für die Geſchloſſenheit der ſittlichen Weltordnung kundgiebt, als welche der Theologie des Mittelalters eigen ſind. Sie haben die mittelaltrige Vorausſetzung abgeworfen, als ob das ſittliche Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen den Charakter eines Privatverhältniſſes und deshalb die Sünde nur den Werth der Beleidigung einer Perſon hat, welche quantitativ höher ſteht als der Menſch; und haben dagegen behauptet, daß die Sünde die in der Auctorität Gottes enthaltene Ordnung des öffentlichen Rechtes, das mit dem ewigen Weſen Gottes correlate Geſetz verletze, alſo den Charakter des Verbrechens einnehme. Sie überbieten deshalb die Lehren des Thomas und des Duns von der nur relativen Zweckmäßigkeit oder vollen Zufälligkeit des zur Beſeitigung der Sünde gewählten Mittels durch die Tendenz auf den Beweis der unumgänglichen Nothwendigkeit der Satisfaction Chriſti aus der ſittlichen Weltordnung, welche mit dem weſentlichen Willen Gottes ſolidariſch iſt. Durch dies Begriffsmaterial überbieten ſie aber auch den Geſichtskreis, in welchem Anſelm dieſelbe Tendenz mit anderen Mitteln verfolgt hatte[1]). Daß Luther in der Verwendung des ſtrengen Begriffs der Strafe für die Deutung der Verſöhnung durch Chriſtus der Ueberlieferung in der nominaliſtiſchen Schule (S. 85) gefolgt ſei, iſt mir weniger wahrſcheinlich, als daß er ſich den gleichartigen Andeutungen angeſchloſſen hat, welche die Kirchenväter von Athanaſius an bis über Auguſtin hinaus darbieten. Für Zwingli wenigſtens, welcher in dieſer Sache ebenſo wie Luther denkt, iſt überhaupt nur auf die letztere Anleitung zu rechnen.

Allein auf dieſem Punkte nimmt Luther eine eigenthümliche Stellung ein, weil er den chriſtlichen Gedanken von Gott in einer Weiſe darſtellt, welche von dem vorhergehenden und nachfolgenden Schulgebrauch abſticht. In einer Menge von Ausſprüchen bringt er den Grundſatz zur Geltung, daß die richtige vollſtändige und wirkliche Erkenntniß Gottes nur durch

---

1) Einen Anklang an Anſelm's Theorie, ſo daß der Geſichtspunkt der Strafgerechtigkeit Gottes direct ausgeſchloſſen iſt, finde ich nur bei Petr. Martyr Vermilius, loci communes II. 17, 19. (p. 295). Indeſſen bekennt ſich derſelbe l. c. II. 18, 17 (p. 300) auch zu der reformatoriſchen Satisfactionslehre.

die Offenbarung in Christus, nur in der Anerkennung seiner Gnade, nur in der Ausübung des danach bemessenen Vertrauens gewonnen oder geübt werde[1]). Die Kehrseite hiervon ist, daß die schulmäßige Erkenntniß Gottes aus der Vernunft oder durch die Schlüsse aus der allgemeinen Ansicht von der Welt, oder von oben herunter aus irgend einer aprioriſchen Voraussetzung undeutlich, fragmentariſch und deshalb im Vergleich mit der christlichen Erkenntniß Gottes schädlich ist. Auf jenem Wege wird eine Erkenntniß Gottes erstrebt, welche uns der Majestät Gottes direct gegenüberstellen, also zu unserer Vernichtung gereichen würde. Gott aber will nur in Christus sich finden lassen. In diesem Erkenntnißgrunde aber wird Gott als der Heilswille, als die Liebe begriffen, natürlich nur von demjenigen der an Christus glaubt, und durch ihn, nach seinem Maße auf Gott vertraut. Der Liebeswille ist das Sein oder das Wesen Gottes selbst; so gewiß Gott in seiner Offenbarung durch Christus für uns gegenwärtig ist, und demgemäß von demjenigen gehabt werden kann, welcher durch Christus zu dem vollen Vertrauen auf ihn erweckt wird. Denn nach dem großen Katechismus gilt es gleich, Gott haben, und wissen wer er ist. Gott und Glaube sind untrennbare Dinge; ein Urtheil über Gott, das nicht durch das vollkommene Vertrauen auf ihn getragen wird, hat keinen Erkenntnißwerth, und halbe Erkenntniß ist nicht Erkenntniß, welche diesen Namen verdienen würde. Also eine unintereſſirte Erkenntniß des Wesens Gottes, an welche sich erst nachträglich das Vertrauen auf ihn knüpfen würde, läßt Luther nicht zu. Wer diesen Weg einschlägt, also außerhalb Christus, nach der Methode der natürlichen Theologie, Gottes Wesen und Majestät erkennen will, würde Gott als

---

1) Vgl. Hermann Schultz, Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatiſchen Aussagen über Gott; in Zeitschr. für Kirchengesch. IV. S. 77—104. — Dieser Gesichtspunkt tritt auch in den lutheriſchen Bekenntnißschriften deutlich genug hervor. C. A. XX. 24: Iam qui scit, se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum. Cat. maior pars I. 1. Quid est habere deum, aut quid est deus? Deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus atque periculis ingruentibus confugias, ut deum habere nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere. . . . Siquidem haec duo, fides et deus una copula coniungenda sunt.

den unberechenbaren, unheimlichen, befremdenden, räthselhaften Willen, und sich in Unseligkeit versetzt finden. Es giebt eben im Verhältniß zu Gott keine neutrale objective Erkenntniß, wie sie in der vorgeblichen natürlichen Theologie vorgespiegelt wird. So heißt es im großen Katechismus: Quod si fides et fiducia recta et sincera est, deum rectum habebis: contra, si falsa fuerit et mendax fiducia, etiam deum tuum falsum et mendacem esse necesse est. Es gehört schon unter das falsche Vertrauen, wenn man eine uninteressirte, oder metaphysische Erkenntniß Gottes erstrebte. Das Ergebniß derselben also ist falsch und trügerisch.

Luther hat freilich diese in den Jahren 1518—1520 erreichte Betrachtungsweise in der Schrift gegen Erasmus de servo arbitrio verleugnet. Hier hat er, um sich der scholastischen Vertheidigung der menschlichen Freiheit zu erwehren, selbst einen Rückfall in die Scholastik begangen. Er hat die Frage nach den Bedingungen der Begnadigung der Einzelnen ausdrücklich unter die Vorstellung des verborgenen Gottes gestellt, nicht um die Frage dadurch für unlösbar und unberechtigt zu erklären, sondern um sie systematisch zu beantworten. Auf diesem Wege aber erreicht er eine Construction von Folgerungen theils aus dem angenommenen verborgenen, theils aus dem in Christus offenbaren Gnadenwillen Gottes, welche sich auf allen Punkten widersprechen. Am deutlichsten erscheint dieser Widerspruch in der Stellung zum Gesetz, welche Gott eingeräumt wird, je nachdem er als der verborgene und als der offenbare vorgestellt wird. Wo es darauf ankommt, die unmotivirte entgegengesetzte Entscheidung Gottes zur Beseligung wie zur Verwerfung verschiedener Menschen mit der Annahme der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, erklärt Luther Gott für exlex, nämlich, daß er an kein Gesetz gebunden ist, daß er in seiner Freiheit vom Gesetze die oberste Richtschnur für Alles bietet, daß nicht etwas gut ist, indem es Gottes Willen im Voraus bestimmt, sondern nur sofern es durch Gottes Willkür bestimmt ist[1]). Wo es aber Luther auf die Beziehungen der Offenbarung Gottes ankommt, meint er keineswegs, daß der Inhalt des den Menschen verliehenen Gesetzes aus göttlicher Willkür stamme,

---

1) Vgl. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 48. 53, meine Geschichtl. Studien zur christlichen Lehre von Gott, Zweiter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 88.

und demgemäß auch der entgegengesetzte Inhalt des Handelns den Menschen hätte vorgeschrieben werden können. Diesen Grundsatz, welcher von Duns her auch in der nominalistischen Schule giltig war, setzt er gänzlich bei Seite, indem er bei der Wechselbeziehung zwischen Gesetz und Evangelium das Gesetz stets als den ewigen und unwandelbaren Inhalt des Willens Gottes anerkennt[1]). Die Schrift Luther's gegen Erasmus bietet ja das eigenthümliche Schauspiel einer in sich gespalteten Theologie dar, von der die eine Seite scholastisch, insbesondere nominalistisch, die andere Seite mit den Mitteln der Offenbarungserkenntniß ausgeführt ist. Daraus folgt, daß das Problem, nämlich die Heilsentscheidung für den Einzelnen nach der einen Betrachtungsweise direct und mit Ausschließung der Freiheit gelöst wird, nach der andern Betrachtungsweise indirect der Freiheit ausgeliefert wird.. Das letztere Ergebniß richtet sich danach, daß der offenbare Wille Gottes durch die Versöhnungsthat Christi vermittelt und festgestellt ist, welche das Menschengeschlecht im Ganzen angeht, also bei dem Einzelnen auf den freien, d. h. unmeßbaren Entschluß zum Glauben rechnet, wenn sie ihm heilsam sein soll. Die Schrift Luther's de servo arbitrio ist und bleibt ein unglückliches Machwerk. Ihre befremdenden Elemente hat Luther selbst niemals wiederholt; indessen hat er doch nur indirect sich von ihnen losgesagt, indem er seinen ursprünglichen reformatorischen Gesichtspunkt wieder ergriff, daß man nur in seiner Offenbarung Gott erkennen könne und die Fragen zu meiden habe, welche unter die verborgene Majestät Gottes fielen.

Demgemäß ist er auch niemals versucht gewesen, die nominalistische Anschauung von Gott als der übergesetzlichen Willkür in das Problem der Versöhnung Christi einzumischen. Die Prämisse dazu erkennt er in dem Begriff der retributiven Gerechtigkeit Gottes, welcher seit dem Beginn der christlichen Theologie als der von selbst verständliche Maßstab der göttlichen Weltregierung gilt. So wie das den Menschen verliehene Gesetz der Gerechtigkeit Gottes entspricht, und Gott als der Gerechte auf dessen Erfüllung durch die Menschen hält, so haßt er aus seiner Art die Sünde, und straft dieselbe nothwendig. Und indem Christus zum

---

1) Vgl. Th. Harnack, Luther's Theologie I. S. 522 ff. Köstlin II. S. 405.

Zweck der Befreiung der Menschen von dem verdammenden Zorne Gottes sich den Strafen, dem Zorne, dem Fluche unterworfen hat, so ist der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehen, und der Tod ist im Recht überwunden worden. So hat Christus aus dem zornigen Richter einen barmherzigen Gott gemacht[1]). Bei dieser, im Allgemeinen der patristischen Ueberlieferung entsprechenden aber sie verschärfenden Formel hat es auch Melanchthon bewenden lassen[2]). Hingegen hat Luther aus dem Gesichtspunkt, daß Gott nur in Christus offenbar ist, eine Reihe von Aeußerungen gethan, welche die Aussicht und die Anwartschaft auf eine Veränderung der Lehre eröffnen, die leider Luther selbst den Voraussetzungen natürlicher Theologie, die er daneben befolgt, noch nicht abgerungen hat. Wenn nämlich die richtige Erkenntniß Gottes nur durch seine Offenbarung in Christus und in dem Glauben als Vertrauen gewonnen wird, so wird dadurch festgestellt, daß Gott Liebe ist, dem Sünder wohl will. Dadurch wird aber auch der Grundsatz, daß Gott den Sündern im Allgemeinen zürne und ihre Bestrafung erziele, nothwendig eingeschränkt. Der Zorn Gottes gegen die Sünder kann nicht mehr die Coordination zu der Güte Gottes behaupten, welche den Würdigen zugewandt wäre. Natürlich ist derjenige, welcher sich in Widerspruch mit Gott setzt, unter dessen Zorn. Allein die richtige aus dem Vertrauen auf Gott mögliche Erkenntniß besteht in der Erfahrung, daß Gott den Sünder liebt, ihm niemals in dem Sinne gezürnt hat, daß er ihn hat verdammen wollen, sondern nur in dem Sinne einer liebevollen Warnung und Anregung zur Buße. Also in der Erfahrung der Versöhnung mit Gott, in der Erkenntniß Gottes aus dem dadurch erweckten Vertrauen ergiebt sich, daß der Mensch auch als Sünder niemals der Liebe Gottes entbehrt, daß er vielmehr als bekehrter Sünder in dem *scheinbaren* Zorne Gottes durch nur Beweise seiner zuvorkommenden Gnade empfangen hat. Denn Liebe und Gnade sind das eigentliche und natürliche Werk Gottes; Zürnen und Richten

1) Köstlin II. S. 306 ff. 402 ff.

2) Adnot. in ev. Matth. C. R. XIV. p. 938. Enarr. symb. Nic. C. R. XXIII. p. 338. Declamatio. C. R. XI. p. 779: Exponatur mirandum dei consilium, quod cum sit iustus et horribiliter irascatur peccato, ita demum placari iustissimam iram voluerit, quia filius est factus supplex pro nobis et in sese iram derivavit et pro nobis piaculum et victima factus est.

ſind das für Gott fremde Werk, wozu er durch die Hartnäckigkeit der Sünde genöthigt wird. Aber für die Gläubigen ſcheint Gott nur zu zürnen, indem er ihnen den Antrieb zur Buße giebt[1]). In voller Analogie zu dieſer Umdeutung des göttlichen Zornes ſteht die Art, in welcher Luther mit dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes verfährt. Neben ihrer gewöhnlichen retributiven Bedeutung, welche ſie als Grund von Belohnung oder von Strafe erkennen läßt, verſteht er die Gerechtigkeit Gottes in richtigem Tacte für den bibliſchen Sprachgebrauch als ſynonym mit Gnade und Barmherzigkeit[2]). Im Vergleich mit dieſer Deutung weiß auch Luther, daß die retributive Gerechtigkeit ein philoſophiſcher Begriff iſt, der, indem er für den Sünder gilt, demſelben kein Zutrauen gegen Gott, ſondern das Gegentheil, die Abneigung und den Haß einflößt.

Die Veränderung der Begriffe vom Zorn Gottes und von ſeiner Gerechtigkeit würde eine erhebliche Veränderung in der Lehre von der Sünde und von der Verſöhnung durch Chriſtus nach ſich ziehen, wenn Luther ſyſtematiſch mit jenen Gedanken verfahren wäre. Die Sünde würde nicht mehr als die einförmige in ſich ſelbſt gleiche Beſtimmtheit aller Menſchen gedeutet werden können, wenn Gott ganz verſchieden gedacht werden muß, je nachdem der Sünder ihm ohne Ehrfurcht und ohne Vertrauen gegenüber ſtehen bleibt, oder durch die Verſöhnung zum vollen Vertrauen gegen Gott befähigt wird. Und wenn Gottes Gerechtigkeit eigentlich die Strafe gegen diejenigen ausſchließt, deren er ſich in Gerechtigkeit erbarmt, oder wenn ſein Zorn gegen dieſelben nur den Schein von Verdammniß mit ſich führt, ſo braucht auch Chriſtus, um die Menſchen zum Vertrauen auf Gott zu erlöſen, nicht wirklich ſeiner Gerechtigkeit genug zu thun, oder die Verdammniß der Menſchen an ihrer Stelle zu ertragen. Aber ſo weit hat Luther ſeine Vorausſetzungen nicht entwickelt. Denn ſeine Phantaſie hat ihm nicht geſtattet, alle hier einſchlagenden Beziehungen regelmäßig unter die Einheit des Gottesgedankens zu beugen, welchen er als das Correlat des Vertrauens im großen Katechismus beſchrieben hat. Die Correlate der retributiven Gerechtigkeit oder des Verdammungszornes Gottes, nämlich Geſetz

1) Köſtlin II. S. 311—313.
2) Köſtlin II. S. 308.

und Tod, Teufel und Hölle, als Belastung der sündigen Menschheit, werden von Luther oft genug als selbständige gottwidrige Mächte dargestellt. In diesem Zusammenhang tritt aber folgerecht die Darstellung der Erlösung durch Christus in die Analogie mit dem patristischen Mythus von dem Rechtshandel mit dem Teufel, beziehungsweise seiner Ueberwindung durch die Unterwerfung Christi unter jene Mächte. Demgemäß versteht Luther die Genugthuung, welche Christus geleistet, nicht als etwas, was für Gott nöthig wäre, sondern als Leistung an jene Mächte. Das aber ist keine Verbesserung im Vergleich mit der mittelaltrigen Theologie. Es ist auch nur eine unsichere und unverständliche Veränderung der juristischen Haltung der Versöhnungslehre, wenn Luther durchscheinen läßt, daß Christus eigentlich doch nicht von Gottes Zorn getroffen, von ihm verdammt und verlassen worden sei, weil er wie viele Heilige neben der maledictio externa die benedictio interna erfahren habe. Die Ueberwindung der feindlichen Mächte in der Auferweckung Christi endlich ist bei Luther wie bei den Kirchenvätern völlig indifferent gegen alle Beziehungen des Rechtes, in welche das Leiden und der Tod Christi jemals gestellt werden, so nahe jener Gedanke an diese Erörterungen gerückt werden mag.

32. Die mit Luther wie mit Melanchthon übereinstimmende Behauptung Zwingli's, daß Christus die durch die Verbrechen der Menschen verletzte Gerechtigkeit Gottes durch seine Genugthuung habe versöhnen müssen, damit die Barmherzigkeit die Erlösung vollziehe, ist in seinem Gedankenzusammenhang systematisch durch zwei Sätze begründet, welche in der Schrift de providentia ausgesprochen werden. Dieselben gehen dahin, daß Gottes Vorsehung in der durch seinen Sohn zu bewirkenden Erlösung der ewig erwählten Gemeinde und in der so zu begründenden Gemeinschaft derselben mit Gott gipfelt, und daß das Gesetz den Geist und die Gesinnung Gottes ausdrückt oder seinen ewigen Willen bezeichnet. Deshalb bedingen sich seine Güte (gleich Liebe) und seine Gerechtigkeit gegenseitig, wie er in der expositio fidei (IV. p. 47) ausführt, und begründen es, daß jene das Erlösungswerk Christi herbeiführt, diese dasselbe für die Versöhnung aller Sünden annimmt. Ich könnte mich mit dieser Nachweisung begnügen, wenn nicht Zeller und Sigwart sich bemüht hätten, Abweichungen Zwingli's von „der herrschenden Lehrweise", wie sich Zeller (S. 71)

ausdrückt, zu constatiren. Diese Abweichungen sollen nach Zeller darauf hinauskommen, daß Zwingli weniger die objective Versöhnung Gottes selbst, als die subjective Beglaubigung der Versöhnung für die Menschen als den Erfolg auffasse, der durch das Leben und den Tod Christi erreicht werden sollte, — nach Sigwart (S. 133), daß Zwingli die Nothwendigkeit der Satisfaction nicht in der objectiven Unverletzlichkeit von Gottes Gerechtigkeit, sondern eigentlich in dem Zweck begründe, daß das richtige Bewußtsein der Menschen von dem Bestande der Gerechtigkeit Gottes auch neben seiner Erlösungsgnade hervorgerufen werde. Die „herrschende Lehrweise" freilich ist nichts anderes als die späteste Form der lutherischen Lehrtradition, welche die satisfactorische Wirkung Christi auf Gott als die directe und primäre, hingegen die conciliatorische Wirkung Christi auf die Menschen als die indirecte und secundäre durch den Glauben bedingte darstellt. Allein die Reformatoren haben eben diese Auseinandersetzung der Beziehungen der Versöhnung nicht vollzogen. Sie haben überhaupt, mit der oben bezeichneten Ausnahme Melanchthon's, niemals den objectiven Gedanken der Versöhnung gegen die vorausgehende religiöse Gewißheit der Rechtfertigung in Christus selbständig gemacht. Diejenigen Aeußerungen Zwingli's also, in welchen Zeller und Sigwart eine Abbiegung von der objectiven Bestimmung der Idee der Versöhnung in die subjective erkennen wollen, bürgen nur dafür, daß Zwingli's Lehre über die durch Christus vollzogene Versöhnung ebenso durch das religiöse Bewußtsein von deren directer Abzweckung auf uns beherrscht ist, wie es bei den anderen Reformatoren der Fall ist.

Nun berufen sich aber beide Darsteller der Theologie Zwingli's darauf, daß derselbe in einer Stelle des Commentarius de vera ac falsa religione die objective Nothwendigkeit des Todes Christi für Gott direct geleugnet hat, da Gott die Macht habe, die befleckten Menschen ohne jene Bedingung in die Reinheit wiederherzustellen, also das Beispiel seiner Strafgerechtigkeit im Tode Christi nur die Bestimmung habe, die Trägheit der Gläubigen zum Guten zu überwinden [1]). Diese eine Aeußerung

1) III. p. 180: Invenit divina bonitas, quo iustitiae quidem satisfieret, misericordiae vero sinus absque iustitiae detrimento liberaliter pandere liceret. Non quo sibi hac ratione ab adversario caveret, aut

ſoll die eigentliche Meinung Zwingli's gegen die zahlloſe Reihe der entgegengeſetzten Behauptungen verrathen, obgleich ſie unmittelbar umgeben iſt von deutlichen Erklärungen der letztern Art. Sie ſoll dieſen Werth haben, weil nach Erklärungen, die namentlich in einem Briefe an Joh. Haner in Nürnberg vorliegen (VII. p. 569. 570), Zwingli nur uneigentlich im Tode Chriſti den Grund unſeres Heiles anſchaut, während derſelbe doch nur in Gottes Gnade zu erkennen ſei, und in Chriſtus, ſofern er, der nach ſeiner menſchlichen Natur geſtorben iſt, ſelbſt Gott iſt. Gerade dieſer Brief aber, in welchem Zwingli ſich auf den commentarius beruft, enthält das unumwundene Bekenntniß, daß die Todesleiſtung des Gottmenſchen im Verhältniß zu der unverletzlichen Gerechtigkeit Gottes nothwendig iſt. Etwas Beſonderes kommt in dieſem Briefe nur inſofern vor, als es zweimal heißt: Christus ipsum salutis pignus ac veluti satisfactio, und Christi humanitas velut instrumentum ac pignus est, cuius contemplatione irata nobis iustitia placatur. Dies bedeutet aber nicht, daß Zwingli die objectiv nothwendige Relation des Todes Chriſti auf die göttliche Gerechtigkeit in Zweifel zieht, ſondern daß ihn ebenſo wie in der angeführten Stelle des commentarius die Scheu anwandelt, die Ordnung der göttlichen Rathſchlüſſe a priori zu durchſchauen, und die menſchliche Begriffsbildung als direct maßgebend für Gottes Denken zu behaupten. Uebrigens hält er auch auf dieſem Punkte die oben (S. 173) angeführte Regel aufrecht, daß er die Begründung des Heiles in Gottes Willen und in Chriſti geſchichtlichem Wirken zuſammenfaßt. Dieſer Erklärung gegenüber iſt es auch verkehrt, der ganz iſolirt auftauchenden Meinung Zwingli's, daß Gott der Satisfaction Chriſti zur Ausführung der Erlöſung nicht bedurft, und daß deſſen Tod nur den Werth eines von der Ungerechtigkeit abſchreckenden Strafexempels habe, conſtitutive Bedeutung für Zwingli's Theologie beizulegen. Die Bedeutung des Strafexempels, auf welche nach-

---

figulo non liceret e consperso luto facere vel refingere, qualemcunque velit testam, sed quo per hoc iustitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret, ac se, qualisnam esset, iustus, bonus, misericors, nobis exponeret; aut ne nimium de eius consiliis loqui praesumamus, quia sic illi placuit.... Cum ergo deus iuxta sit iustus et misericors, tametsi ad miserationem propendeat, iustitiae tamen eius omnino satisfieri, ut iratus placetur, oportet.

her Grotius den Werth des Todes Christi beschränkte, läuft allerdings in dieser Aeußerung nebenbei; übrigens aber ist Zwingli mit seiner Absicht von dem Standpunkte des Duns Scotus weit entfernt. Was also in der oben angeführten Aeußerung an dessen Behandlung der Versöhnungsidee erinnert, wird ebenso beurtheilt werden dürfen, wie die Anklänge an die Vorstellung von der zwecklosen und über jedes Gesetz entrückten Willkür Gottes in der Prädestination der Einzelnen, welche in dem anamnema de providentia in die ganz verschieden angelegte teleologische Entwickelung der göttlichen Vorsehung und in die teleologische Beurtheilung der Sünde überhaupt und der Reprobation insbesondere hineinfallen [1]).

33. Der reformatorische Gedanke, daß der Tod Christi den Werth stellvertretenden Strafleidens habe, und sich auf die Versöhnung des Zornes Gottes beziehe, fand in dem gangbaren Ausdrucke satisfactio eine geeignete Form vor. Daß die Reformatoren den Ausdruck gerade von Anselm entlehnt hätten, ist eine unbewiesene Voraussetzung. Ebenso wenig bedeutet der Gebrauch des Begriffs meritum durch die Reformatoren, daß dieselben in der vorliegenden Lehre mit Duns Scotus übereinstimmen wollen. Vielmehr beweist der Umstand, daß sie satisfactio und meritum als Synonyma behandeln, daß es ihnen bei der Aufstellung ihrer eigenen Lehre gar nicht darauf ankam, sich über das Verhältniß derselben zu den ähnlichen aber abweichenden Theorieen der Vorgänger aufzuklären. Hiezu bietet die letzte Ausgabe von Calvin's Institutio einen charakteristischen Belag. In der ihm eigenthümlichen dogmatischen Präcision hat er nämlich ursprünglich die Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Strafwerth des Todes Christi nur in dem Begriffe der Genugthuung ausgeprägt (Lib. II. cap. 16) [2]). Er befolgt in der Darstellung dieser Lehre unumwunden den Grundsatz, daß das Gesetz der Ausdruck des wesentlichen Willens Gottes sei. Dies Verfahren ist

---

1) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 96.

2) Baur (Versöhnungslehre S. 334) leugnet zwar, daß Calvin die satisfactorische Bedeutung des Todes Christi aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ableite; indessen vergl. Lib. II. cap. 16, 2. 3. Auch die bei Baur folgende Charakteristik der Theologie Calvin's ist verfehlt.

auch ganz indifferent gegen den Verlauf seiner Lehre von der Prädestination, in welcher Gottes Handeln mit den einzelnen Menschen nach Luther's Weise von jedem Gesetze unabhängig gestellt wird (Lib. III. cap. 21—24), obgleich sich Calvin dabei bemüht, um den Gedanken herumzukommen, daß Gott exlex sei [1]). Die vorausgehende Nothwendigkeit einer Genugthuung an Gottes Gerechtigkeit wird auch nicht verkürzt durch die Erklärung (II. 12, 1), daß die Menschwerdung Christi nicht einfach und unbedingt, sondern in Gemäßheit des activen Heilsbeschlusses Gottes nothwendig war. Bestimmte äußere Anlässe aber bewogen Calvin, in der Ausgabe von 1559 zu der Lehre von Christi Satisfaction ein besonderes Capitel (17) hinzuzufügen über das Thema: Recte et proprie dici, Christum nobis promeritum esse gratiam et salutem. Nämlich schon im Jahre 1545 war Camillus Renatus in der Gemeinde zu Chiavenna, und 1555 Laelius Socinus in einer brieflichen Anfrage an Calvin mit der dem scotistischen Gedankenkreise angehörigen Consequenz aufgetreten, daß, wenn Gottes Wille vollkommen unbedingt wirkt, die Begnadigung nur von Gott, nicht aber von Christi Verdienst abzuleiten sei [2]). Diese Italiener, welche aus dem Gleichgewicht der kirchlichen Ueberlieferung herausgetreten waren, kamen überhaupt zu ihrer schulmäßigen Kritik der christlichen Lehre von der scotistischen Schultradition aus [3]), und deshalb kennen sie auch nur das Verdienst als die Form des heilsmäßigen Wirkens Jesu, richten also auch ihre Widerlegung gerade auf diese Fassung der Versöhnungsidee.

Indem sich nun Calvin bewogen fand, gegen sie den Gedanken des Verdienstes Christi aufrecht zu erhalten, so formulirt er die Meinung der Gegner dahin, daß die Behauptung des Verdienstes Christi die Gnade Gottes in Schatten stelle, daß deshalb Christus als Mittel (instrumentum) und Diener der Gnade, nicht als ihr Urheber anzusehen sei. Calvin gesteht nun zu, daß der Begriff des Verdienstes in demjenigen Sinne unstatthaft sei, wenn man Christus einfach und an sich dem göttlichen Urtheil gegenüberstellen wollte. Aber in der Bejahung von Christi Verdienst werde gar nicht ein Princip (eine gegen Gott selbständig

---

1) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 105 f.
2) Trechsel, Antitrinitarier II. S. 97. 167.
3) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 271.

wirkende Kraft) angenommen, sondern dasselbe werde der Anordnung Gottes als der ersten Ursache untergeordnet. In diesem logischen Verhältniß walte kein Widerspruch ob, und so sei nichts dagegen, zu behaupten, daß bei der unbedingten Wirkung der Barmherzigkeit Gottes zur Rechtfertigung der Menschen das Verdienst Christi dazwischen trete. Dem Anspruch menschlicher Werke trete dann beides in seiner Ordnung entgegen, die freie Gnade Gottes und der Gehorsam Christi. Denn „nur aus Gottes Belieben (beneplacitum) konnte Christus etwas verdienen", weil also „von der Gnade Gottes allein das Verdienst Christi abhängt, so wird es nicht minder geschickt wie jene den menschlichen Ansprüchen auf eigene Gerechtigkeit entgegengesetzt." Aus dem weitern Verlaufe des Capitels ergiebt sich, daß Calvin dasselbe Handeln und Leiden Christi, welches vorher als satisfactorisch gedeutet war, als meritorisch darstellt; er hat dabei offenbar nicht die Absicht und nicht die Meinung, etwas von der vorhergehenden Lehre formal Abweichendes vorzutragen. Und dies geltend zu machen, ist in erster Linie meine Absicht. Für Calvin selbst hat diese doppelte Darstellung des Werthes Christi als Genugthuung und als Verdienst keine andere Bedeutung, als wenn die Anderen diese Ausdrücke als Synonyma neben einander stellen. Für den Geschichtschreiber jedoch ist es deutlich, daß die beiden Gedankenreihen Calvin's sich nicht decken. Je correcter im Sinne des Duns Scotus der Ausspruch Calvin's ist: Christus nonnisi ex dei beneplacito quidquam mereri potuit, um so deutlicher ist, daß diesem Satze ein anderer Begriff von Gott untergelegt ist, als der Satisfactionslehre. Und wenn ex sola gratia dependet meritum Christi, so ist damit für den Kundigen zugleich indirect behauptet, daß es auf die Gerechtigkeit Gottes, welche den Satisfactionsbegriff beherrscht, keine Beziehung hat. In Wirklichkeit hat also Calvin mit der Rechtfertigung des Begriffs des Verdienstes Christi eine Abbiegung in den Scotismus vollzogen, welchem seine Denkart, wie die der anderen Reformatoren, in dem vorliegenden Punkte sonst durchaus fremd ist. Denn die Lehre von der Satisfaction Christi ruht auf der Forderung des Einklanges zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und setzt die göttliche Vorsehung voraus, den Willen, welcher die Natur und die Geschichte bis zu der besondern Fürsorge für die Gemeinde der Erwählten hinauf zweckvoll gliedert und ordnet. Auf diesem Gebiete der Erkenntniß

läßt also Calvin keinen Raum für ein Verfahren des beneplacitum, der Privatwillkür und der Billigkeit Gottes; und daß er die Prädestinationslehre aus dem scotistischen Begriffe der absoluten Vollmacht Gottes über die Creaturen ableitet, läßt jenes Gebiet der göttlichen Vorsehung völlig unberührt [1]). Das Capitel über das meritum Christi in der Institutio von 1559 hat auch nicht die Bedeutung, dem Gottesbegriff der Prädestinationslehre das Uebergewicht über die Lehre von der Vorsehung zu verschaffen; denn es ist keine Verbindungslinie zwischen jenen beiden Gedanken gezogen. Jenes Capitel also ist in der Lehrweise Calvin's nur eine zufällige Einlage, welche für ihn selbst keine positive charakteristische Bedeutung hat.

34. Indem Luther den Begriff der göttlichen Liebe, Zwingli und Calvin den Begriff der Güte Gottes und das System seiner bis zur Erlösungsgemeinde aufsteigenden Vorsehung der Versöhnungslehre zu Grunde legten, indem sie zugleich das Versöhnungswerk Christi an der Gerechtigkeit Gottes maßen, welche ihren Ausdruck in dem ewigen Sittengesetz findet, haben die Reformatoren einen Gesichtskreis eröffnet, welcher über die ordnungslose und zufällige Willkür hinausreicht, welche als Inhalt des Gottesbegriffs, in einer bei Thomas und Duns freilich abgestuften Weise, die mittelaltrige Darstellung der Versöhnungslehre beherrschte. Es ist ein Gottes würdigerer Begriff, ihn als die sittliche Macht zu denken, welche mit einem gegliederten Systeme von Zwecken und mit einer ihm wesentlichen Ordnung öffentlichen Rechtes die höchsten menschlichen Interessen befriedigt, als wenn man ihn als höchststehendes Subject des Privatrechts und der Privatsittlichkeit (Billigkeit) denkt, und die durch die christliche Tradition dargebotene Methode der Versöhnung nur als die nach Gottes Urtheil zweckmäßigste behauptet, ohne daß diese Annahme durch die Vergleichung anderer möglicher Verfahrungsweisen bewährt wurde. Dieser theologische Fortschritt der Reformatoren bezeugt zugleich eine religiös-sittliche Erhebung über die Linie der im Mittelalter wirkenden Kraft des Christenthums, deren Werth und Fortwirkung sich auch unabhängig von derjenigen dialektischen Ausführung feststellen läßt, welche die Versöhnungslehre

1) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 108.

durch die Reformatoren und ihre nächsten theologischen Nachfolger gefunden hat. Zu den Grundanschauungen, auf welche ich dieses Urtheil angewendet wissen will, gehört nun auch die Verwendung des Thuns Christi neben oder über seinem Leiden zur Begründung der an ihn geknüpften Versöhnung zwischen Gott und den sündigen Menschen. Wenn irgend etwas geeignet ist, den Schein der Uebereinstimmung der Reformatoren mit Anselm zu widerlegen, so ist es dieser Punkt. Anselm begründet die Versöhnung auf das Todesleiden, das er als opus supererogatorium dem pflichtmäßigen sittlichen Handeln Christi entgegensetzt (S. 41). Der Gebrauch des Begriffs Verdienst hatte schon Thomas und Duns dazu befähigt, die versöhnende Bedeutung des Leidens Christi in der ganzen Dauer seines Lebens, einschließlich seines Todes zu finden (S. 70. 75). Jener so bedeutsame Charakterzug der reformatorischen Lehre, der bei Anselm fehlt, ist jedoch bei Abälard zu finden (S. 50). Einen Anklang darin bietet auch Johann Wessel dar [1]).

Die Art, wie Luther in einer Epistelpredigt der Kirchenpostille (Walch XII. S. 312—317) den activen Gehorsam Christi gegen das Gesetz verwerthet, entspricht noch nicht der nachher üblich gewordenen Lehrweise, welche activen und passiven Gehorsam Christi coordinirt, und welche jenem wie diesem einen Stellvertretungswerth für die Menschen zum Zwecke der Rechtfertigung beilegt. Luther erkennt vielmehr den Gehorsam Christi gegen das Gesetz als das Allgemeine, unter welchem die stellvertretende Ertragung des Fluches des Gesetzes als das Besondere umfaßt ist. Indem also das Leiden des Schuldlosen direct dazu dient, die Gläubigen dem Fluche des Gesetzes zu entziehen, so ist die positive Erfüllung des Gesetzes namentlich auch deshalb conditio sine qua non für jene Leistung, weil in jener an sich für Christus Verzichtleistungen, also Leiden begründet sind. Die Ertragung des Gesetzesfluches hat ihren Werth nur in dem allgemeinen Gehorsam gegen das Gesetz, und die thätige Erfüllung des Gesetzes schließt für Christus, der an sich der Herr über alle Gesetze ist, schon das Leiden in sich, das sich im Tode nur vollendet. Christus gilt für Luther als Herr über das Gesetz nicht schon einfach wegen seiner

1) Er unterscheidet satisfacere und satispati in der Leistung Christi. Vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 497 Anm.

göttlichen Natur; denn in diesem Gedankenzusammenhang ist die Voraussetzung fern, daß die göttliche Natur an sich dem Maße des Gesetzes entzogen sei. Hier schlägt nämlich eine Modification des Begriffs vom Gesetze ein, welche für Luther's Auffassung des christlichen Lebens charakteristisch, aber auch der Grund mißlicher Künsteleien geworden ist. Er versteht nämlich hier unter dem Gesetze nicht das Sittengesetz, welches der concreten sittlichen Freiheit correlat ist, sondern die mit Drohung und Verheißung begleitete Ordnung des Lebens, welche auf die eigennützige Erfüllung rechnet, und über welche man in der erfüllten, gesinnungsmäßigen Freiheit hinaus kommt. Also Gesetz bedeutet für Luther das Sittengesetz in der Form des Rechtsgesetzes. Ueber solches Gesetz ist nun Christus hinaus, ist ihm nicht verpflichtet, weil er mit seiner uneigennützigen Gesinnung stets dessen Spielraum überschreitet; diese Gesinnung aber hat er als der Mensch, der zugleich in göttlicher Natur ist. Nun scheint freilich die Folgerung geboten zu sein, daß Christus als Träger rein sittengesetzlicher Gesinnung überhaupt nicht in die Form des Rechtsgesetzes eingehen konnte, daß sein sittengesetzlicher Gehorsam gegen das mit Drohung und Verheißung ausgestattete Gesetz ein Widerspruch in sich sei, daß wenn er *willig* jenes auf den Eigennutz des Erfüllers rechnende Gesetz erfüllte, er es nur *scheinbar* ausführte. Diese Folgerungen verbirgt sich Luther durch die paradoxen Antithesen: „Er hat es willig gethan, nichts sich selbst darin gefürchtet oder gesuchet. Aber nach den äußerlichen Werken ist er allen Anderen gleich gewesen, die es unwillig und gefangen thaten, darum ist seine Freiheit und Willigkeit verborgen gewesen vor den Leuten (?), gleichwie jener Gefängniß und Unwilligkeit auch verborgen war. Und also geht er daher unter dem Gesetze und *zugleich nicht unter dem Gesetze*. Er thut gleich denen, die darunter sind, und *ist doch nicht also darunter; mit dem Willen ist er frei und derhalben nicht darunter*, mit den Werken, die er willig thut, ist er darunter. Aber wir (als Sünder) sind mit Willen und Werken darunter, denn wir gehen gezwungenen Willens in den Werken des Gesetzes.“ Diese Fassung des Problems hängt nun aber damit zusammen, unter welchem praktischen Gesichtspunkte Luther den Gehorsam Christi gegen das (Rechts-)Gesetz verwerthet. Es kommt ihm keineswegs, wie seinen Nachfolgern, darauf an, daß eine in der Gerechtigkeit Gottes begründete Be-

dingung unſerer Rechtfertigung durch den activen Geſetzesgehorſam Chriſti erfüllt werde, ſondern darauf, daß das Vorbild für das Leben der Gerechtfertigten feſtgeſtellt werde, ſofern dieſelben im Geiſte Chriſti freiwillig das Sittengeſetz erfüllen und dadurch von der rechtsgeſetzlichen Anſchauung deſſelben, welche auf Eigennutz rechnet, befreit werden. Sofern man im Sündenſtande an die letztere Form gebunden war, ſoll die Unabhängigkeit des Gnadenſtandes von derſelben dadurch geſichert werden, daß die freiwillige Unterwerfung Chriſti unter den Zwang des Geſetzes denſelben ungiltig gemacht habe für die, welche zu Chriſtus gehören.

Dieſe Beziehung des activen Gehorſams Chriſti ſchlägt alſo nicht in die Verſöhnungslehre ein. Für die Verſöhnungslehre aber kommt Folgendes in Betracht. So wie Luther das Geſetz beſtimmt, dem ſich Chriſtus freiwillig untergeordnet hat, und ſo wie er es exemplificirt an der Unterordnung Chriſti unter ſeine Aeltern und an ſeiner Beſchneidung, hebt er an ihm neben dem rechtlichen Zwange die Merkmale der Beſchränktheit des Lebensgebietes hervor, auf die es bezogen iſt, und welchem Chriſtus nach ſeiner ihm bewußten Beſtimmung überlegen war. Sein Geſetzesgehorſam erſcheint alſo in derſelben Weiſe, wie ſeine Ertragung des Geſetzesfluches, als Ertragung von Lebenshemmungen, als Leiden, und deshalb ſtellt Luther beide von ihm angeführte Leiſtungen in ſolche Continuität, daß er nur das durch das ganze Leben hindurchgehende Leiden Chriſti und nicht daneben ſein Thun als Bedingung der Rechtfertigung in Anſchlag bringt. Wenn es nun ſo ſcheinen könnte, als ob dies ſich nicht erheblich von der mittelaltrigen Deutung des Verdienſtes Chriſti unterſchiede, ſo würde doch der Abſtand unterſchätzt werden, welcher durch die Herbeiziehung des Begriffs vom Geſetz zur Meſſung der Leiſtungen Chriſti bezeichnet iſt. Aber ebenſo klar iſt, daß Luther mit ſeinen paradoxen Aufſtellungen über den Gehorſam Chriſti gegen das Geſetz, mit deren Sinn er ſelbſt noch nicht auf das Reine gekommen iſt, einen Zuſammenhang zwiſchen Thun und Leiden Chriſti vielmehr poſtulirt als nachweiſt. Wenn Luther ſonſt[1]) den Gehorſam Chriſti, ſeine Erfüllung des Geſetzes, als des Willens Gottes, für unſere Begnadigung verwerthet, ſo geſchieht es in dem Sinne, daß ſein Thun und Leiden durch die Liebe motivirt

1) Vgl. Köſtlin II. S. 404. 405.

war, welche als die Alles umfassende Leistung im Gesetze vorgeschrieben ist. Dient nun dieses dazu, daß unsere Geltung vor Gott nicht mehr an dem Gesetze gemessen werden soll, sofern wir an Christus glauben, so gilt in diesem Zusammenhang nicht jener verkünstelte Begriff des Gesetzes aus der Epistelpredigt, vielmehr ist damit die Aussicht auf die Lehrdarstellung eröffnet, welche die Concordienformel über diesen Punkt darbietet. Zu deren Ausprägung sind jedoch noch andere Impulse wirksam gewesen.

Wie wenig nämlich in der ersten theologischen Epoche der deutschen Reformation ein Gewicht auf die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi gelegt wurde, erkennt man daran, daß Melanchthon in seinen öffentlichen Schriften den der Rechtfertigung dienenden Gehorsam Christi immer nur auf das Strafleiden bezieht[1]). Auch Zwingli hat nur in der Schrift „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" (I. p. 433) beides bestimmt unterschieden, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben hat als Vollbringer seines Willens, der seinem Gebot hat mögen nachkommen für uns und alle unsere Sünden bezahlen, und ist das gewisse Pfand, durch das wir zu Gott kommen. Hingegen kommt Calvin's Darstellung, welche durch alle Ausgaben der Institutio hindurchgeht (3. Ed. Lib. II. 16, 5), auf denselben Zusammenhang zwischen activem und passivem Gehorsam zurück, welcher sich aus Luther's Epistelpredigt für die Versöhnungslehre ergiebt. Der Erwerb der Gerechtigkeit für uns stützt sich auf den ganzen Verlauf seines Gehorsams; der Grund der Vergebung, welche uns vom Gesetzesfluch befreit, erstreckt sich auf das ganze Leben Christi; seitdem er die Knechtsgestalt angenommen hat, hat er begonnen, den Preis für unsere Befreiung zu entrichten. Der Tod bildet zu dieser Reihe von Leistungen nur den Abschluß. Denn da das Opfer im Tode an die Freiwilligkeit seiner Darbringung gebunden ist, da sein Werth in dem Motiv der Liebe wurzelt, so verbürgt nur der allgemeine active Gehorsam die Bedeutung und Wirkung des Todesleidens. Andererseits hebt Calvin an dem Gehorsam des gesammten Lebens auch nur die Fälle der Unterwerfung unter solches hervor, was Christi eigentlicher Lebens-

1) Jedoch in zwei Stellen der Postille (C. R. XXIV. p. 216. 242) kommt auch die Verwerthung der obedientia activa neben der satisfactio zum Zweck der iustificatio vor.

bestimmung widersprach, worin er also relativ gelitten hat, wie die Fügung unter das Gesetz (Gal. 4, 4) und unter die Taufe des Johannes (Matth. 3, 15). Calvin unterscheidet sich hierin von Luther nur so, daß er den activen Gehorsam Christi nicht im Allgemeinen auf das Gesetz bezieht, sondern auf eine unbestimmtere Fassung des göttlichen Willens, und daß er deshalb die von Paulus ausgesagte Uebernahme der Gesetzespflicht als eine besondere Probe des Gehorsams anführt. Bemerkenswerth ist endlich, daß zuerst öffentliche Schriften aus dem Reformationsgebiete Calvin's, der Heidelberger Katechismus (qu. 36. 37) und die Confessio Helvetica posterior cap. 11 den activen Gehorsam Christi neben oder vor dem passiven als Grund der Rechtfertigung anerkennen. Die Meinung ist dabei die, daß Beides in einander angeschaut werden soll, der active Gehorsam und die vollkommene Heiligkeit des Lebens als der allgemeine werthgebende Grund des Leidens, das abgestufte Leiden als die durchgehende Erscheinung des schuldlosen Lebens [1]).

35. Haben also die Reformatoren zwar sehr bestimmte Grundbegriffe und Andeutungen über den Werth der persönlichen Leistungen Christi zum Zwecke der Versöhnungslehre aufgestellt, so haben sie sich doch die wissenschaftliche Aufgabe derselben weder deutlich vergegenwärtigt, noch dieselbe im Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung gelöst. Auch Calvin, obgleich er im Sinne der Gesammtreformation das relativ Vollendetste auf diesem Felde geleistet hat, und in dieser Hinsicht namentlich Melanchthon's Leistungen weit überbietet, hat die Glieder der Kette nicht fest geschlossen, welche das religiöse Bekenntniß der Reformatoren bilden und ihr übereinstimmendes theologisches Streben beherrschen. Ein solcher Versuch geschlossener systematischer Darstellung der Lehren von Christi Genugthuung und unserer Rechtfertigung ist nun von Andreas Osiander unternommen worden, jedoch in einer solchen Richtung und mit solchen Mitteln und Voraussetzungen, welche seine Zusammengehörigkeit mit den Reformatoren als sehr bedingt erkennen lassen, und welche die einhellige Zurückweisung seiner Lehre durch Melanchthon, Calvin

---

1) Vgl. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie S. 65. — Ursinus, Explicatio catechesis ad qu. 16. (Opp. I. p. 92. 93.)

und die Gnesiolutheraner vollständig rechtfertigen. Allein während es seine Gegner bei der Zurückweisung seiner Theorie bewenden ließen, ohne daß Einer von ihnen sich dazu anregen ließ, die systematische Aufgabe in der Richtung und mit den Voraussetzungen der Reformatoren zu lösen, haben gewisse Elemente der Lehre Osiander's, in denen er sich an Luther anschließt, gerade in der Fassung, die er zuerst aufgestellt hat, auf die Lehrweise der lutherischen Theologie bedeutend eingewirkt. Obgleich also seine Theorie im Ganzen als etwas der ächten Reformation Fremdes angesehen werden muß, so hat Osiander in einzelnen Beziehungen seinen Beitrag zur Entwickelung der lutherischen Orthodoxie entrichtet[1]).

Osiander, welcher seit 1522 im Sinne der Reformation Luther's in Nürnberg wirkte, hat von jeher den Begriff von der iustificatio als reeller Gerechtmachung des Sünders vertreten, wegen dessen er so heftig angegriffen wurde, als er ihn 1551, während seines Wirkens in Königsberg in Preußen, ausführlich entwickelte[2]). Aber so wie er mit Luther in den Grundsätzen übereinstimmte, daß die Werke nicht Gründe, sondern Folgen der Rechtfertigung sind, daß alle religiöse Wahrheit nur aus der Schrift, nicht aus der Tradition zu schöpfen ist, daß die Wirksamkeit des äußern Wortes Gottes der des innern vorausgeht, so war er auch der Ueberzeugung, nur Luther zu folgen, indem er die iustificatio als die reelle Wirkung Christi in dem Gläubigen auffaßte. Allerdings hatte Luther ihm wie Brenz zu dieser Meinung Anlaß gegeben (S. 194), aber es war nicht Luther's vorherrschende und endgiltige Ansicht, welche Osiander als die eigentliche Tendenz des Reformators zu seiner Vertheidigung in Anspruch nahm[3]). Der Gedankengang der Schrift Osiander's[4])

1) Ich reproducire im Folgenden den wesentlichen Inhalt meiner Abh. über „die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander" aus den Jahrb. für deutsche Theol. II. (1857) S. 795—829.

2) Vgl. Heberle, Osiander's Lehre in ihrer frühsten Gestalt. Stud. u. Krit. 1844. S. 386 ff. Wilken, A. Osiander's Leben, Lehre und Schriften, 1. Abth. 1844. S. 5 f. Möller, A. Osiander. 1870.

3) Vgl. Osiander's Excerpta quaedam dilucide et perspicue dictorum de iustificatione fidei in commentario super epistolam Pauli ad Galatas reverendi patris domini Martini Lutheri. 1551 (wiederholt und vermehrt in der Confessio de iustificatione).

4) De unico mediatore Iesu Christo et iustificatione fidei con-

iſt folgender. Da wir Alle als Kinder des Zornes geboren werden, ſo bedürfen wir zu unſerer Seligkeit, daß Gott uns wieder gnädig werde, uns aus dem Tode der Sünde wieder lebendig und gerecht mache. Zu dieſem Zwecke nun können wir als Sünder nichts beitragen, deshalb hat Gott den Mittler Jeſus Chriſtus aufgeſtellt. In dem Begriffe des Mittlers aber liegt, daß er mit beiden Theilen geſondert verhandele. Deshalb hat er erſtens Gott verſöhnt, indem er ſowohl in ſeinem Tode die Strafen der Sünde getragen, als auch das Geſetz an der Stelle der Menſchen erfüllt hat. Hiedurch hat er bei Gott erreicht, daß derſelbe den Menſchen die Sünde vergeben, und die Unvollkommenheit ihres ſittlichen Wandels, wenn ſie gläubig geworden, nicht anrechnen will. Zweitens wendet ſich der Mittler an die Menſchen mit der Verkündigung der Sündenvergebung und mit der Gerechtmachung. Beides iſt der Inhalt des Evangeliums, welches an den Sündern wirkſam wird unter den Bedingungen der durch das Geſetz geweckten Buße und des Glaubens. Das Evangelium iſt das äußere Wort Gottes, welches zuerſt die durch Chriſti Leiden und Geſetzerfüllung bei Gott ausgewirkte Sündenvergebung, ferner aber dem Gläubigen das innere Wort darbietet, welches Chriſtus iſt, und welches den Gläubigen gerecht macht. Das äußere hörbare Wort iſt das Vehikel des inneren Wortes, welches die Kraft hat, durch den Verſtand und das Gedächtniß in das Herz zu dringen. Das innere Wort, der Inhalt des Evangeliums, iſt nämlich nicht blos der ewige Gnadenrathſchluß über die Sünder, ſondern iſt daſſelbe Wort, welches bei Gott, und welches ſelbſt Gott iſt, welches als Weisheit Gottes die Function der ewigen Selbſterkenntniß Gottes, und welches als Jeſus Chriſtus Menſch geworden iſt. Wenn alſo das äußerlich gepredigte Evangelium ſich als die Kraft Gottes erweiſt, ſo pflanzt es in das Herz des Menſchen das innere Wort, welches Chriſtus ſelbſt nach ſeiner göttlichen Natur iſt, welches im Gläubigen wirkliche Gerechtigkeit vor Gott begründet, und mit welchem auch der Vater und der heilige Geiſt unzertrennlich verbunden ſind. So wie Oſiander dieſes Ziel der Mittlerſchaft Chriſti in den einzelnen Gläubigen auffaßt, entſpricht es ſeiner

---

ſessio. Regiomonte Prussiae, 24. Oct. 1551. Vgl. die vorangegangene Disputatio de iustificatione hab. IX. Kal. Nov. 1550, deren Hauptſätze bei Gieſeler K. G. III. 2, S. 275 f. ausgezogen ſind.

Vorstellung von dem ursprünglichen Menschen vor dem Fall[1]). Mit Beziehung auf 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15 erklärt Osiander das Ebenbild Gottes, in welchem Adam geschaffen wurde, für die ewige Idee des Gottmenschen, welche das Mittel der Theophanieen an die Patriarchen war, und in der Person Jesu Christi ihre Verwirklichung gefunden hat. Der Beschluß Gottes, den Menschen in seinem Ebenbilde zu schaffen, bedeutet nun, daß der persönliche Verkehr und der Einfluß Gottes, welchen er durch seine Christus ähnlichen Theophanieen vollzog, mit zu der normalen Existenz Adams gehören. Aus diesem Verkehre mit dem Sohne Gottes schöpfte Adam dessen Geist und ward mit Gotterkenntniß und Vertrauen erfüllt. Die Erkenntniß Gottes aber ist das ewige Leben (Joh. 17, 3); ewiges Leben ist das Wort, der Sohn Gottes (Joh. 14, 6); also wohnte das Wort, der Sohn Gottes, und folglich auch der Vater und der heilige Geist in Adam durch die Gnade. Wie Christus von Natur Gott und Mensch ist, so ist Adam von Natur Mensch, durch Gnade aber der göttlichen Natur theilhaftig. Wie Osiander diesen ursprünglichen Bestand des menschlichen Wesens daraus ableitet, daß der Gnadenstand der erlösten Menschen so hohe Prädicate hat, daß aber durch die Mittlerschaft Christi die Bestimmung nur hergestellt wurde, welche durch die Sünde den Menschen verloren gegangen war, so entspricht seine Auslegung der durch Christus den Gläubigen verliehenen Gerechtigkeit naturgemäß dieser Auffassung des zur ursprünglichen menschlichen Bestimmung gehörenden Gnadenstandes.

In diesem Gedankengange hebt Osiander selbst zwei Abweichungen von der gangbaren Ansicht der lutherischen Theologen hervor. Erstens unterscheidet er bestimmt zwischen den Begriffen redemtio und iustificatio, und will nur jene als Wirkung der geschichtlichen Leistungen Christi gelten lassen, während in der religiösen Vergegenwärtigung Christi für den Glauben, welche in der Epoche der Reformation die Reflexion auf das Thema beherrschte, beide Ausdrücke als gleichgeltend behandelt werden. Indem nun Osiander auf seinem Standpunkte systematischer Ordnung der Begriffe die Wirkung Christi auf Gott von der auf die Men-

1) Dieselbe ist dargelegt in O's. Schrift: An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum, item de imagine dei quid sit. Montereg. Pr. 18. Dec. 1550.

ſchen ſcharf unterſcheidet, meint er, daß jene, welche vor mehr als 1500 Jahren eingetreten ſei, wohl als unſere Erlöſung, nicht aber als unſere Rechtfertigung bezeichnet werden dürfe. Denn zur Rechtfertigung gehöre unſer Glaube; um zu glauben, müſſe man exiſtiren. Wir haben aber damals nicht gelebt, alſo konnten wir auch nicht durch Chriſti doppelte Geſetzerfüllung gerechtfertigt werden. Hingegen findet er es denkbar, daß man erlöſt und befreit werde, ehe man geboren ſei, wie in dem Falle, daß unſer Stammvater aus der Sklaverei befreit wäre. Zweitens beſchränkt er demgemäß den Begriff der iustificatio auf die täglich ſich wiederholende Einwirkung des Mittlers auf die einzelnen Gläubigen als ſolche, und ſetzt ihren Begriff gleich regeneratio, renovatio, vivificatio. Dabei geſteht er freilich, daß iustificare in der Schrift mitunter ſo viel bedeute als iniustum aut reum iustum pronunciare, sive ille iustus sit, sive non. Aber im Allgemeinen will er auch den Sprachgebrauch des Paulus gedeutet wiſſen, als aliquem, qui non iustus sed impius est, re ipsa et in veritate iustum efficere. Er ſchließt ſich der katholiſchen Anſicht ſowohl in dieſer Definition an, als auch in der Beziehung der iustificatio auf den Zweck, daß ſie iustum ad iuste agendum movet, et sine quo nec iustus esse nec iuste agere potest. Hingegen verläßt er die katholiſche Anſicht, ſofern dieſelbe die eigenen Werke des Menſchen für die iustificatio in Anſchlag bringt. Er will es nur als eine Metapher angeſehen wiſſen, wenn mitunter die Werke und Früchte der Gerechtigkeit ſelbſt Gerechtigkeit genannt werden. Die Gerechtigkeit, welche durch Gott im Menſchen zu begründen iſt, ſei kein empiriſches Thun und Leiden, ſondern ein Zuſtand, der über den Wechſel deſſelben erhaben iſt. und durch das Thun des Guten nicht vermehrt werden kann. Gegenüber dem vierten Capitel des Römerbriefs aber beſteht er, darauf, daß der Glaube, der als Gerechtigkeit angerechnet wird, ſo gemeint ſei, wie er dominum Iesum Christum, verum deum et hominem totum et indivisum apprehendit et in sese includit, ut ita dominus I. Chr. ipse iustitia nostra sit. Nur unter dieſer Bedingung ſoll von Gott der läſterliche Irrthum ferngehalten werden, den die lutheriſche Lehre in der Behauptung begehe, daß Gott uns wegen des Glaubens, als wegen einer werthvollen Leiſtung für gerecht erkläre, obgleich wir es nicht ſind, und obgleich uns Gott durchaus nicht gerecht macht, ſondern

uns in dem Stande läßt, wie zuvor. Nur unter Voraussetzung seiner Deutung finde Gott zu seinem Urtheil über den Gläubigen wirklichen Grund vor.

36. Unter den Gegnern Osiander's[1]) erkennt Victorin Strigel ganz richtig, daß die Unterscheidung zwischen iustificatio und redemtio davon abhänge, daß iustificatio und regeneratio identificirt würden. Wenn dies letztere richtig sei, so habe Osiander freilich Recht, daß wir nicht vor dem Beginne unseres Lebens justificirt sein könnten. Aber wenn die Rechtfertigung nicht an den Tod Christi zu knüpfen wäre, so auch nicht die Erlösung. Denn der Einzelne, um den es sich bei diesen Fragen immer handelt, könne nicht erlöst werden, ehe er gefangen sei; die Gefangenschaft unter der Sünde aber beginne für den Einzelnen auch erst mit seiner Empfängniß und Geburt. Die Identität von Erlösung und Rechtfertigung exegetisch zu beweisen, konnte Osiander's Gegnern nicht schwer fallen. Flacius hebt aber ferner hervor, daß sie synonyme Begriffe seien; Vergebung der Sünden sei nicht allein Ablöschung der Schuld, daß du wider das Gesetz gethan hast, sondern auch Zurechnung der Erfüllung des Gesetzes. Dies ist ganz richtig, wenn man sich im religiösen Sinne der Reformatoren die Wirkungen Christi auf das gläubige Subject vergegenwärtigt. Indem aber Osiander die Frage nach der systematischen Ordnung jener Vorgänge aufwarf, welcher sich Luther und Melanchthon entzogen hatten, so kam es für die Lutheraner darauf an, ob sie gegen Osiander die Zusammengehörigkeit oder Identität jener Begriffe auch in der Unterscheidung des geschichtlichen Wirkens Christi von der jeweiligen Heilserfahrung der Gläubigen aufrecht erhalten konnten. Giebt es noch ein anderes Schema, als das von Osiander angewendete, daß Christus durch seine geschichtlichen Leistungen auf Gott gewirkt, ihn gnädig gegen die Sünder gestimmt habe, und daß er gegenwärtig die

1) Censurae der fürstlich sächsischen Theologen zu Weimar und Koburg auf das Bekenntniß Andreas Osiander's von Rechtfertigung des Glaubens. Erfurt 1552 (enthält drei Schriften von Menius, Strigel und Schnepf verfaßt, von ihnen und Anderen z. B. Amsdorf und Jonas unterschrieben). Matth. Flacius, Verlegung des Bekenntnisses Osiandri von der Rechtfertigung der armen Sünder durch die wesentliche Gerechtigkeit der hohen Majestät Gottes allein. Magdeburg 1552.

Justification der Gläubigen wirke, mag dieselbe als actus forensis oder als actus causativus vorgestellt werden? Strigel bietet ein anderes Schema dar, indem er erklärt, daß durch Christi Tod und Auferweckung „dem ganzen menschlichen Geschlecht ewige Erlösung und Rechtfertigung gestiftet, und in Christus der verheißene Schatz der Welt insgemein erworben" sei, daß aber jedem einzelnen Gläubigen dies Verhältniß zugerechnet werde, seitdem er existirt. So wie durch die Sünde Adams der Fluch und Zorn Gottes über das ganze menschliche Geschlecht ergangen ist, aber die einzelnen Personen erst trifft, wenn sie da sind, so ist vor 1500 Jahren durch Christus „das menschliche Geschlecht erlöset, geheiligt und gerechtfertigt worden, gehet aber dann erst mit sonderlichen Personen an, wenn sie an Christus glauben und auf seinen Namen getauft werden". Diese Auskunft hält wirklich die Identität von Erlösung und Rechtfertigung aufrecht, und scheint geeignet zu sein, zwischen den abweichenden Formeln Melanchthon's (S. 197) zu vermitteln, in denen einmal behauptet wird, der Glaubende sei schon gerechtfertigt, das andere Mal, die Rechtfertigung folge dem Acte des Glaubens. Strigel begründet hiedurch die Glaubensgewißheit des Einzelnen auf die Veränderung des Verhaltens Gottes zum menschlichen Geschlecht, welche Christus herbeigeführt hat, und führt sie zurück auf eine im Voraus durch Christus herbeigeführte Ordnung des Ganzen. Dieser wichtige Umstand bleibt unerfüllt, indem Osiander die mittlerischen Geschäfte Christi zeitlich aus einander reißt und sachlich einander entgegensetzt. Oder indem derselbe dennoch die Bewirkung der propitiatio dei durch Christus und die redemtio hominum durch ihn als gleichbedeutend behandelt, hat er gegen seine Absicht gemäß dem reformatorischen Sprachgebrauch eine Veränderung nicht blos der Stimmung Gottes, sondern seines Verhaltens gegen die Menschen formulirt, und vermag nichts der Bemerkung Strigel's entgegenzusetzen, daß wenn Christus das menschliche Geschlecht erlöst hat, er zugleich Gott dazu bestimmt hat, es als nicht mehr sündig, sondern als gerecht anzusehen, damit demgemäß jeder Einzelne zu seiner Zeit wegen seines Glaubens die Erlösung oder Rechtfertigung durch göttliches Urtheil in sich erfahre.

Die Deutung der Justification als reeller Veränderung des Sünders war der Grund der unhaltbaren Unterscheidung Osiander's zwischen Erlösung und Rechtfertigung. Jene Behauptung aber

ſoll unterſtützt werden durch eine handgreifliche Mißdeutung der lutheriſchen Meinung. Die Gegner Oſiander's konnten nämlich mit vollem Rechte den ihnen gemachten Vorwurf ablehnen, als dächten ſie bei der Rechtfertigung an ein ſolches Urtheil Gottes über den Sünder, welches denſelben innerlich unverändert ließe. Uebereinſtimmend erklären Melanchthon[1]), Schnepf, Flacius, daß mit der Gerechterklärung eines Gläubigen ſtets die Wirkung des heiligen Geiſtes zur Erleuchtung, zur Erneuerung des Lebens, zum neuen Gehorſam verbunden ſei. Aber dieſe bloße Behauptung vom Zuſammenſein zweier Attribute des Gläubigen, welche ganz verſchiedenartige Zweckbeziehungen haben (S. 190), mußte ſchon als ein ſchwacher Punkt der reformatoriſchen Lehrbildung bezeichnet werden. Die theologiſche Mangelhaftigkeit dieſer Additionsformel tritt nun um ſo deutlicher hervor, indem Flacius, Strigel und Schnepf die Ueberordnung des Gedankens der Rechtfertigung über den der Wiedergeburt im Allgemeinen nur dadurch zu begründen verſuchen, daß zwar ein analytiſches Rechtfertigungsurtheil wie Oſiander es Gott beilegt, dem menſchlichen Maße der Gerechtigkeit entſpreche, daß jedoch die ſynthetiſche Zurechnung der Gerechtigkeit an den Sünder gerade in ihrem Widerſpruch gegen die menſchlichen Maßſtäbe Gottes würdig ſei. Dieſe Verzichtleiſtung auf die Rationalität der eigenen Anſicht iſt mindeſtens ſehr voreilig, ſie iſt aber zugleich ein Kennzeichen von der Bequemlichkeit, in welcher ſich dieſe Epigonen der Reformation vor dem Ernſte der theologiſchen Aufgaben zurückzogen. Es genügte ihnen, gegen die Identificirung von Rechtfertigung und Wiedergeburt die Inſtanz des religiöſen Bewußtſeins anzurufen, durch welches die Reformation auf die Unterſcheidung beider Begriffe ſich hingewieſen ſah. Sie beweiſen demgemäß den forenſiſchen Sinn der Rechtfertigung aus dem Bedürfniſſe der geängſteten Gewiſſen nach einem jenſeits des ſubjectiven Lebens feſtſtehenden Grunde der Gerechtigkeit, und erwidern den Angriff Oſiander's mit dem Vorwurf, daß er durch ſeine Lehre dem Menſchen falſche Sicherheit einflöße, und daß er wohl nie die Erfahrungen gemacht habe, welche Luther auf die Rechtfertigung durch Chriſti Verdienſt hingewieſen hätten. Hierin ſind wieder Melanchthon, die fürſtlich ſächſiſchen Theologen und Flacius vollkommen einverſtanden.

1) Antwort auf das Buch Herrn A. Oſiander's von der Rechtfertigung des Menſchen. Wittenberg 1552. C. R. VII. p. 892—902.

Die religiöſe Verſchiedenheit des Standpunktes Oſiander's und des der Reformatoren wird allerdings bei dieſer Differenz deutlich erkennbar. Obgleich nämlich Oſiander ſeiner Abſicht gemäß wiederholt ſich dahin ausſpricht, daß der Gläubige das Bewußtſein ſeiner Geltung vor Gott, bei der Unvollkommenheit ſeiner Leiſtungen, auf den Werth des Gehorſams Chriſti begründet[1]), ſo erklärt er doch an einer Stelle ſeiner Confeſſion, daß Gott den Gläubigen wegen ſeiner habituellen Gerechtigkeit, wegen des Chriſtus in ihm für gerecht anſieht, und daß für Gott die Sünde im Gläubigen nur ſoviel gilt, wie ein unreiner Tropfen im reinſten Meere[2]). Aus einer ſpätern Aeußerung darf man freilich ſchließen, daß ihm die Abweichung zwiſchen beiden Gedanken nicht klar geworden iſt, da er ſie in einander überfließen läßt[3]). Thatſächlich aber folgt nicht blos aus ſeinen Vorausſetzungen mit Nothwendigkeit, daß der Gläubige das Bewußtſein

---

1) Confessio C. 4: Posteaquam thesaurus redemtionis — in externo verbo nobis offertur, apprehendimus eum fide ad iustificationem nostri, scientes, quod eundem in verbo interno, quod in corde nostro manet, certo habeamus, ac de eo in omnibus certaminibus conscientiae contra omnes portas inferorum confidere, gaudere ipsoque uti possimus. P. 2: Cum peccatum sit remissum, et tamen adhuc in nobis haereat, debet ipse (Iesus) obedientiam suam, qua legem implevit, nobis donare, ac pro nobis ponere, ne nobis imputetur, quod legem nondum possumus adimplere, sed adhuc quotidie peccamus et offendimus. S. 2: Quamvis legem etiam post resurrectionem non pure et perfecte impleamus, tamen huiusmodi defectus, infirmitas et debitum nobis non imputatur sed condonatur, et impletio Christi pro nobis substituitur.

2) Q. 3: Christus implet nos iustitia sua, — ita ut deus ipse et omnes angeli, cum Christus noster et in nobis sit, meram iustitiam in nobis videant. — Et quamvis peccatum adhuc in carne nostra habitet et tenaciter adhaereat, tamen perinde est, sicut stilla immunda respectu totius purissimi maris. Et propter iustitiam Christi, quae in nobis est, deus illud non vult observare.

3) In Oſiander's „Widerlegung der ungegründeten undienſtlichen Antwort Philipp Melanchthon's" (Königsberg 1552, 21. April) heißt es: „Du mußt dich in dieſem Leben nicht auf deinen Gehorſam, noch auf deine Reinigkeit verlaſſen, ſondern auf den Gehorſam und die Reinigkeit meines Sohnes, der das Geſetz vollkommen für dich erfüllt hat; denn ſeine Gerechtigkeit wird dir von mir nicht zugerechnet, darum daß ſie dieſe oder jene große oder geringe Werke in dir wirkt, ſondern allein darum, daß ſie durch den Glauben in dir iſt."

seiner Unvollkommenheit durch die Reflexion auf seine habituelle Gerechtigkeit überwinden wird, sondern zugleich folgt aus seiner Deutung des geschichtlichen Werkes Christi nicht, daß der Gläubige sich durch dessen Gehorsam gerechtfertigt achten kann. Denn da dessen Wirkung, die redemtio, nicht gleich iustificatio verstanden werden soll, so gewinnt der Gläubige durch seine Reflexion auf den Werth des Gehorsams Christi nur die Gewißheit, daß Gott ihn nicht mehr als ungerecht betrachtet. Will er aber vor Gott als positiv gerecht gelten, so kann der Gläubige nach Osiander's Grundsätzen diese Ergänzung seines Heilsbewußtseins nur auf die ihm einwohnende Gerechtigkeit Christi zurückführen, auf welche sich ja auch das gleichlautende Urtheil Gottes stützen soll.

Wie Osiander's Theorie auf eine andere religiöse Selbstbeurtheilung rechnet, als die der Reformatoren, so befolgt er auch ganz entgegengesetzte ethische und metaphysische Anschauungen in der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, als sie. Obgleich die Gegner nicht blos den Vorwurf zurückgewiesen hatten, als schlössen sie mit ihrer Deutung der Rechtfertigung die Annahme einer reellen Veränderung des Sünders aus, indem sie vielmehr Osiander'n zum Bewußtsein brachten, daß auch sie in Folge der Gerechterklärung eine reale Verbindung Christi und des heiligen Geistes mit dem Gläubigen behaupteten, so hält derselbe doch seinen Widerspruch gegen die vorgestellte Art dieser Einigung aufrecht. In seiner „Widerlegung der Antwort Melanchthon's" rügt er es, daß dieser, wenn er auch die Einwohnung Christi in uns zulasse, dieselbe doch nur effective verstehe, wie etwa die Sonne auf den Acker wirke, nicht aber von einer wirklichen Einwohnung des ganzen Christus in seinen unzertrennlichen Naturen. Diese Forderung, indem sie mit der Deutung des Urstandes des Menschen (S. 238) übereinstimmt, vergegenwärtigt Osiander's Gedanken von der ethischen Bestimmung des Menschen. Demgemäß behauptet er in der confessio auch, daß das Gesetz vom Menschen diejenige Gerechtigkeit fordere, welche das ewige Wesen Gottes selbst ist. Indem nun Menius diese gesteigerte Anforderung an die Menschen zurückweist, unterläßt er es, die für ihn selbst geltende Bedeutung des Gesetzes zu formuliren. Dieselbe kommt aber offenbar darauf hinaus, daß die dem Gesetze gemäße Gerechtigkeit, welche Adam verloren hat

und welche durch die Wiedergeburt hergestellt wird, nicht die Art des Habitus hat außer in der Form des Willensactes. Allein dieser Meinung setzt Osiander das Dilemma entgegen: Omnis iustitia, proprie de iustitia loquendo, aut est divina iustitia et essentia dei, aut est humana iustitia et qualitas creata, nulla autem modo actio aut passio. Menschliche Gerechtigkeit, behauptet er, werde durch Belehrung, Zucht, Gesetze, Strafen hervorgerufen, diejenige Gerechtigkeit aber, welche das göttliche Gesetz zwar fordert, jedoch nicht hervorbringen kann, sei Christus selbst nach seiner göttlichen Natur, also Gott selbst, das ewige göttliche Wesen, und Nichts anderes, weil wir uns sonst einer geschaffenen Gerechtigkeit rühmen würden. Die Einwohnung Christi, mit welchem auch der Vater und der Geist verbunden sind, begründe vielmehr den Gehorsam und das Rechtthun der Gläubigen mit derselben Naturnothwendigkeit, nach welcher Christi Gehorsam selbst durch seine göttliche Natur hervorgebracht ist. Osiander's Theorie wurzelt also schließlich in einer Tendenz, die religiöse Heilsgewißheit und die entsprechende Aufgabe des sittlichen Handelns als etwas Uebernatürliches und Göttliches den Bedingungen des menschlichen Willens zu entziehen; während die reformatorische Theologie ohne Frage voraussetzt, daß alle religiöse Umbildung des Charakters, alle Wiedergeburt durch Gottes Geist in der Form des menschlichen Willens vor sich geht. Osiander meint, mit dem Begriffe der Substanz eine intimere Verbindung zwischen Mensch und Gott ausdrücken zu können, als durch den Causalbegriff, dessen Anwendung auf das Verhältniß des göttlichen Geistes zu dem wiedergeborenen Menschen ihm zu kahl erscheint. Wäre man auf diesen Punkt der Controverse näher eingegangen, so würde auch Melanchthon schwerlich eine Vertheidigung seiner Ansicht geführt haben, welche jenen Schein zerstreute. Aber wenn man sich nicht imponiren läßt durch den mystischen Typus, welcher an Osiander's Ansicht haftet, so wird man nicht verkennen, daß die causale Auffassung des Problems dasselbe zwar nicht erschöpfen, aber auch nicht verderben wird. Hingegen wer dabei den Begriff der actio überhaupt als unstatthaft betrachtet, und den Begriff der Gerechtigkeit nur entweder als divina essentia oder als qualitas creata behandelt, leitet bei der Deutung der Justification in demselben Maße zur Vermischung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen an, als er die Eigenthümlichkeit verneint, welche der

menſchliche Wille unter den geſchaffenen Kräften behauptet, wodurch er fähig iſt, die Einwirkung des göttlichen Geiſtes auf ſich zu erfahren.

Dennoch ſcheut ſich Oſiander, die Folgerungen voll zu entwickeln, welche die ſubſtantielle oder dingliche Faſſung der Juſtification erlauben oder aufnöthigen möchte. Zwar ſpricht er aus: **In nova regeneratione attrahimus essentialem iustitiam Christi, quae est deus ipse, quemadmodum in prima nativitate peccatricem naturam Adami contraximus.** Allein daß das gottmenſchliche Weſen Chriſti dem Wiedergeborenen zur andern Natur geworden iſt, ſoll doch nicht die Selbſtbeurtheilung dahin leiten, eine Vergottung des Gläubigen anzunehmen. Obgleich die Wiedergeborenen der göttlichen Natur theilhaftig ſein ſollen, ſo bringt Oſiander in Erinnerung, daß wir doch Geſchöpfe ſind und bleiben, wie herrlich auch immer wir erneuert werden. Die Gerechtigkeit Gottes in uns ſollen wir nie als unſere eigene betrachten dürfen. Die Bilder des Einwohnens Chriſti in den Gläubigen und des Kleides, mit dem ſie angethan werden, ſollen doch nur ein mechaniſches äußerliches Verhältniß der Gottesgerechtigkeit zu den menſchlichen Perſonen bezeichnen. Die Gerechtigkeit Chriſti, welche alſo doch nur als etwas *Fremdes* in dem Gläubigen gegenwärtig ſein ſoll, muß demnach dem Gläubigen *angerechnet* werden[1]). Offenbar ſind dieſe praktiſchen Abweichungen Oſiander's von ſeinen theoretiſchen Vorausſetzungen ihm abgenöthigt durch den ſittlichen Geiſt der Reformation. Allein mit jenem Zugeſtändniß hat Oſiander alle diejenigen Argumente für ſeine Lehre ungiltig gemacht, welche auf das vorgebliche Bedürfniß der Nachweiſung

1) Confessio M. 3: Cum Christus per fidem in nobis habitat, tum affert suam iustitiam, quae est eius divina natura, secum in nos, quae deinde nobis imputatur ac si esset nostra propria, imo et donatur nobis, manatque ex ipsius humana natura tanquam ex capite etiam in nos tanquam ipsius membra et movet nos, ut exhibeamus membra nostra arma iustitiae dei. Widerlegung Melanchthon's: „Wenn wir durch den Glauben Chriſti lebendige Glieder werden, ſo werden wir ſolcher ſeiner weſentlichen Gerechtigkeit auch theilhaftig, denn er wohnet in uns. Aber wir ſind ihr nicht vollkommen gehorſam; ja der Gehorſam hat kaum ein wenig angehoben, er ſoll aber von Tag zu Tag zunehmen und in der Auferſtehung vollkommen werden. Mittlerweile rechnet uns Gott ſeine weſentliche Gerechtigkeit zu, allein darum, daß ſie in uns iſt, unangeſehen daß wir nicht vollkommen gehorſam ſind, wie wir ſollten."

wirklicher göttlicher Gerechtigkeit im Gläubigen begründet worden waren. Es wird insbesondere hiedurch eine ganz andere Selbstbeurtheilung des Gläubigen vorgeschrieben, als durch die oben (S. 243) mitgetheilte Aeußerung, daß Gott nur reine Gerechtigkeit sehe, wenn Christi Gerechtigkeit im Gläubigen wohne, und die Sünde wie ein unreiner Tropfen in dem reinen Meere der Gerechtigkeit untergehe.

Osiander's Interesse also ist offenbar zwischen zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten getheilt gewesen; indem dieselben gegen einander wirkten, ist die auf durchgehende Gedankeneinheit angelegte Lehre brüchig geworden. Weil die reformatorische Lehrweise auf Osiander den Eindruck machte, als lähme sie die Motive des Guthandelns, bestrebte er sich, durch seine Behauptung reeller Justification die religiöse Befriedigung und den sittlichen Impuls auf Einen Gedanken zu bringen. Allein er war zu tief in die reformatorische Schule der religiösen Selbstbeurtheilung eingegangen, als daß er nicht das Gewicht der angerechneten Gerechtigkeit Christi empfunden hätte, welche das Sündenbewußtsein des Gläubigen ausgleicht. Hieran aber brach sich die erstrebte Identität seines Justificationsbewußtseins. Denn die immanente Gerechtigkeit Christi erschien zwar als die eigene Kraft des Gläubigen in Beziehung auf dessen gerechte Werke; sofern sie aber zur Ergänzung der Unvollkommenheit derselben angerechnet werden muß, erscheint sie als eine fremde Größe im Bereiche seines eigenen Lebens. Vermochte also Osiander nur einmal die folgerichtige Aeußerung sich abzugewinnen, daß Gott im Gläubigen eitel Gerechtigkeit sehe, weil Christus wesentlich in ihm wohne, und daß die Sünde in dieser habituellen Gerechtigkeit verschwinde, wie ein unreiner Tropfen in dem reinsten Meere, so erklärt sich jetzt, warum er unwillkürlich häufiger in die reformatorische Behauptung eingegangen ist, daß der Gehorsam des geschichtlichen Mittlers zur Vergebung der Sünden dem Gläubigen angerechnet wird.

37. Auch noch in anderen Beziehungen ist Osiander von der Ueberlieferung Luther's abhängig. Indem er nun die vorliegende Lehre zum erstenmale in zusammenhängende Darstellung gebracht hat, so ist es leicht verständlich, daß er durch die Art, wie er Gedanken Luther's ausprägte, einen vorbildlichen Einfluß auf die Gestaltung der Lehre durch die Lutheraner

geübt hat. Die Unterscheidung des activen und passiven Gehorsams Christi, welche von Luther (S. 231) herrührt, hat zuerst Osiander so verwendet, daß er jeder dieser Leistungen einen verschiedenen Zweck beigelegt hat (S. 237). Die Ertragung der Strafe der Sünden durch Christus ist die Bedingung, unter welcher Gott aus Gnade den Menschen Sündenvergebung bereit hält; die Erfüllung des Gesetzes an der Stelle der Menschen dient dazu, die Unvollkommenheit des Gehorsams der Gläubigen zu ergänzen, so daß dieselbe nicht mehr in Anschlag gebracht wird [1]). Eigentlich steht diese Distinction Osiander's in keinem Verhältniß der Zweckmäßigkeit zu der absichtlichen Tendenz seiner Lehre; denn diese führt darauf hinaus, daß der Mangel des Gehorsams der Gläubigen seine Ergänzung an dem Werthe der in ihm wohnenden substantiellen Gerechtigkeit Christi findet. Hingegen Flacius und Menius verwenden die Anregung Osiander's auf diesem Punkte zum Ausbau der lutherischen Lehrweise. Zu beachten ist nun, daß diese Männer, und auf ihrer Spur die Verfasser der Concordienformel, ebenso bestimmt die Unterscheidung und Coordination des passiven und des activen Gehorsams Christi zu den beiden Zwecken der stellvertretenden Straferduldung und stellvertretenden Gesetzerfüllung, wie auch das Ineinandersein von Gehorsam und Leiden im Leben Christi aussprechen, beides als Bedingungen der Rechtfertigung o d e r Sündenvergebung [2]). Thomasius erklärt jene Unterscheidung des passiven und des activen Gehorsams aus dem Zwecke, die Sündenvergebung und die Rechtfertigung als „die negative und die positive Seite" des beabsichtigten Heilserfolges zu begründen (a. a. O. S. 43), will aber

1) Die Distinction ist zuerst von Osiander ausgesprochen worden in der Nürnbergisch-Brandenburgischen Kirchenordnung von 1533.

2) Vgl. die Nachweisungen aus Flacius und Menius Schriften bei Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung S. 56—71. Formula Concordiae Art. III. Epitome (p. 584): Christus obedientia sua, quam patri ad mortem usque absolutissimam praestitit, nobis peccatorum omnium remissionem et vitam aeternam promeruit. Sol. decl. (p. 685): Ipsius obedientia, non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subiecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad iustitiam imputatur, ita ut deus propter totam obedientiam, quam Chr. agendo et patiendo — praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et iustis nos reputet et salute aeterna donet.

dieſe Unterſcheidung vielmehr „der Darſtellungsweiſe jener Zeit zurechnen, der es eigenthümlich ſei, die zuſammengehörigen Momente Einer Sache durch ſcharfe Coordinirung hervorzuheben“ (S. 81), ſo daß unter der Zuſammenſchauung von Gehorſam und Leiden Chriſti die „beiden Seiten“ der Sache wieder zuſammenfließen. Der Erlanger Theolog hat mit dieſen Bemerkungen das Verſtändniß des lutheriſchen Lehrbegriffes nicht aufgeſchloſſen. Freilich unterſcheiden die Theologen des 17. Jahrhunderts die Nichtanrechnung der Sünden und die Anrechnung der Gerechtigkeit als die „zwei Seiten derſelben Sache“, und führen ſie in ihrem Unterſchiede auf die unterſchiedenen Arten des Gehorſams Chriſti zurück. Aber Flacius, Menius und die Concordienformel behandeln, wie aus den eigenen Allegationen von Thomaſius (S. 41. 56. 57) hervorgeht, beide Begriffe als Synonyma. Ferner aber entſpricht ſowohl die Unterſcheidung als die Zuſammenziehung der beiden Formen des Gehorſams Chriſti ganz beſtimmten Bedingungen und Vorausſetzungen der von Luther angeregten Lehrbildung, welche Thomaſius nicht erkannt hat; und der Scharfſinn jener Theologen verdient nicht den Vorwurf, daß ſie dialektiſchen Luxus im Geiſte ihrer Zeit getrieben haben.

Nämlich nach der Vorausſetzung Luther's, daß das göttliche Geſetz die Ordnung des Verhältniſſes der Menſchen zu Gott iſt, welche von Anfang an gilt, und nach der Vorausſetzung, daß die Menſchen ſich gegen das Geſetz ſo verſchuldet haben, daß ſie durch ſich weder von der Schuld befreit werden können, noch im Stande ſind, die Geſetzerfüllung zu leiſten, an welcher ihre Geltung vor Gott hängt, iſt es nothwendig, daß nicht nur die *Schuldverpflichtung* gegen das Geſetz, ſondern auch der *Rechtsverband* der Menſchen gegen Gott aufgehoben werde, damit die neue Gnadenordnung der Rechtfertigung *oder* Sündenvergebung in Wirkſamkeit trete. Iſt nun Chriſtus als unſer Stellvertreter dazu beſtimmt, die Bedingungen zu erfüllen, unter denen die Gerechtigkeit Gottes und das Geſetz aufhören, das Heilsverhältniß der zu Erlöſenden zu Gott zu regeln, ſo folgt, daß Chriſtus den Anſprüchen des Geſetzes ſowohl auf unſere Beſtrafung als auch auf ſeine Erfüllung durch uns entſprechen muß; alſo iſt die doppelte Gehorſamsleiſtung des Mittlers gegen das Geſetz nothwendig. Würde nämlich nur die Tilgung der menſchlichen Schuld durch Chriſti Leiden anerkannt, ſo würde die Forderung der Ge-

ſetzerfüllung auch den von der Schuld Erlöſten nach wie vor gelten; die Ordnung der Erlöſung würde die Ordnung des Geſetzes zum Zweck der vollen Rechtfertigung einſchließen. Schließt hingegen die Gnadenordnung dieſe Bedeutung des Geſetzes für die Gerechtfertigten aus, ſo muß die ſtellvertretende Erfüllung des Geſetzes zur Auflöſung des Rechtsverbandes mit Gott der Rechtfertigung vorausgehen. Die Unterſcheidung und die verſchiedene Beziehung der beiden Formen des Gehorſams Chriſti iſt alſo im Verhältniß zu den Prämiſſen und zu dem Zweck der Lehre durchaus rationell [1]). Nun iſt aber mit dieſen Beſtimmungen die Aufgabe der Lehre noch nicht erſchöpft; vielmehr iſt durch ſie der Gedanke noch nicht zum Ausdruck gekommen, der in der urſprünglichen religiöſen Auffaſſung der Rechtfertigung im Glauben dominirt, nämlich daß Chriſtus unſere Gerechtigkeit iſt, daß ſein Gehorſam uns angerechnet wird. Dies bezeichnet die Forderung, daß Chriſtus, der Träger des vollkommenen Gehorſams, als der directe Mittler der Begnadigung erkannt werde; ſofern aber ſein doppelter Gehorſam gegen das Geſetz der göttlichen Gerechtigkeit genugthut, iſt er nur erſt erkannt als die unumgängliche Bedingung für die Wirkſamkeit der Gnade. Die Nachweiſung des doppelten Gehorſams Chriſti gegen das Geſetz reicht alſo nur zur Begründung des Gedankens hin, daß um Chriſti willen das beſtehende Rechtsverhältniß der zu Erlöſenden zu Gott aufgehoben iſt; in dieſem negativen Erfolge iſt aber nicht eingeſchloſſen, daß ein neues Verhältniß anderer Art durch Chriſtus begründet iſt. Zu dieſem Zwecke reicht nun die von jenen Gegnern Oſiander's und von der Concordienformel ausgeſprochene Einheit des Gehorſams Chriſti zu. Als Gehorſam gegen das Geſetz entſpricht die doppelte Leiſtung Chriſti den göttlichen Rechtsforderungen, und löſt dieſelben ab; hingegen als freiwilliger ſittlicher Gehorſam gegen Gott hat Chriſti Thun und Leiden den Werth, zugleich die Wirkſamkeit der Gnade Gottes zu bewähren, und das Urbild des beabſichtigten neuen Verhältniſſes der zu Erlöſenden darzuſtellen, welches unter der Bedingung ihres Glaubens

---

1) Töllner, der thätige Gehorſam Jeſu Chriſti S. 563 formulirt dieſe Prämiſſen ganz genau: „Die doppelte auf den Menſchen haftende Verſchuldung rührt daher, daß ſie als Menſchen zu dem von ihnen nicht geleiſteten Gehorſam, und als Sünder zu leiden verbunden ſind."

ihnen als ihre Gerechtigkeit angerechnet wird, und die Messung ihres neuen Gehorsams nach der strengen Formel des Gesetzes ausschließt. Daß dieser tiefsinnige Zusammenhang von den Urhebern desselben nicht mit dieser Deutlichkeit dargestellt ist, kann nicht mit Recht gegen diese Deutung eingewendet werden; die Unfertigkeit ihrer Darstellung beweist nur, daß auf diesem Punkte die Epigonen Luther's, indem sie noch nicht von der productiven Phantasie verlassen sind, welche stets das erste Organ der Fortbildung der wissenschaftlichen Erkenntniß ist, doch die dialektische Aufgabe nicht ernst genug nehmen. Vergleiche ich endlich diesen Zusammenhang, den die lutherische Lehre durch die Concordienformel erreicht hat, mit der analogen Erklärung Osiander's, so kann ein gewisser Abstand nicht übersehen werden. Osiander's Distinction des passiven und des activen Gehorsams Christi deckt sich nicht mit dem Sinne der gleichnamigen Distinction der Lutheraner. Begründet nämlich, nach Osiander, der active Gehorsam Christi, indem er das Gesetz abfindet, zugleich die Ergänzung des immer mangelhaften neuen Gehorsams des Gläubigen, so hat Osiander hierin zusammengefaßt, was die Lutheraner auf die negative Wirkung des activen Gehorsams gegen das Gesetz und auf die positive Wirkung des Gesammtgehorsams gegen Gott vertheilen. Die größere Reife und Deutlichkeit der lutherischen Formel leuchtet ein.

Bei der zeitlichen und örtlichen Vertheilung der Geschäfte des Mittlers in den Beziehungen auf Gott und auf die Menschen hatte sich Osiander die Lehre Luther's und Melanchthon's, so weit sie absichtlich ausgebildet war, nämlich in dem Punkte angeeignet, daß die Wirkung der Justification auf die einzelnen Menschen durch das Wort Gottes, das Evangelium von der Sündenvergebung hervorgebracht werde (S. 189). Da die Reformatoren sich mit dieser Form der Begründung der Rechtfertigung abgefunden hatten, ohne daß auch Melanchthon den von ihm formulirten objectiven Vorgang der Versöhnung durch Christus zur Lehre von der Rechtfertigung hinausgeführt hat (S. 222), so überschreitet Osiander durch Adoption jener Formel den Gesichtskreis seiner Vorgänger in dem Maße, als er in seiner Weise die Versöhnung Gottes und die Rechtfertigung der Menschen gegen einander abgegrenzt und auf einander bezogen hatte. So weit nun die lutherischen Gegner Osiander's sich veranlaßt sahen, auf dessen Schema der Betrachtung

der Sache einzugehen, vermochten auch sie keine andere objective Vermittelung zwischen dem allgemeinen Erfolge des Werkes Christi und der Rechtfertigung des Einzelnen zu finden, als die Gnadenmittel. So sagt Menius: „Die Gerechtigkeit, welche uns Christus durch seinen Gehorsam erworben hat, läßt er aller Welt durch die Predigt des Evangeliums und durch die heiligen Sacramente vortragen, anbieten und schenken. Wer nun der Verheißung glaubt, derselbe empfängt solche Gnadenschätze wahrhaftig." Der Glaube selbst aber gilt auch nur als Wirkung des gehörten Wortes Gottes. Man darf sich nicht wundern, daß die Lutheraner bei dieser Formel stehen blieben. Denn sie hatte die Auctorität Luther's für sich und die Epigonen Luther's hatten von Melanchthon keine Zucht straffen Nachdenkens gelernt. Mußte sich ihnen nicht die Frage aufdrängen, wie sich die von ihnen bezeichneten Vorgänge zum Begriff von der Kirche verhalten? Entsteht die Kirche erst aus denjenigen, die durch das Evangelium und die Sacramente gerechtfertigt werden, oder setzen nicht die Gnadenmittel den Bestand der Gemeinde der Gläubigen voraus, da ja doch das Evangelium als Schlüssel des Himmelreiches principaliter der Gemeinde verliehen ist, und da die Sacramente außerhalb derselben gar nicht vorgestellt werden können? Oder soll man in dem Schema des katholischen Kirchenbegriffs die Wirkung der Gnadenmittel vor aller Gemeinde der Gläubigen als Attribut bestimmter Amtspersonen verstehen? Ist dies aber doch nicht denkbar, muß dann nicht der Begriff der Kirche schon in directe Beziehung zu den Erlösungsthaten Christi gesetzt werden, damit die Wirkung der Gnadenmittel zur Rechtfertigung der Einzelnen ihre im evangelischen Sinne nothwendige Voraussetzung finde? Wenn Christus durch seinen Gehorsam damals u n s die Gerechtigkeit erworben hat, wer sind denn „Wir", wenn nicht die Gemeinde der Gläubigen, als die dem Einzelnen vorausgehende Gesammtheit? Indem nun jenes Stichwort des ursprünglichen reformatorischen Glaubensbewußtseins auch hier wieder durchbricht, wie es denn niemals in der lutherischen Lehrtradition verschollen ist, so ist dadurch das Problem enger begrenzt, als in dem Satze Strigel's (S. 241), daß Christus vor 1500 Jahren dem ganzen menschlichen Geschlechte Erlösung und Rechtfertigung gestiftet hat. Deshalb wird auch Strigel's Meinung durch eine Bemerkung seines Lehrers Melanchthon ebenso hart getroffen, wie die Erklärung Osiander's, gegen welche sie

gerichtet ist. Melanchthon bezeichnet es bei Osiander als eine erschreckliche Probe von Unfrömmigkeit, die Sündenvergebung als die allgemeine Wirkung des Leidens Christi auf alle Menschen auszudehnen, anstatt sie auf die Gläubigen zu beschränken, da der Zorn Gottes auf denen bleibe, die nicht an den Sohn glauben. Also würden die Sünden den Menschen erst in dem Moment vergeben, wenn sie den Glauben effectiv vollzögen [1]). Aber wie steht es dann mit der unmittelbaren Wirkung des Leidens Christi, welche Melanchthon doch immer als iustificatio und reconciliatio auffaßt, und nicht, wie Osiander thut, auf die placatio dei beschränkt (S. 197)? Entweder muß die letztere Wirkung in Beziehung auf das ganze menschliche Geschlecht behauptet werden, mit dem Vorbehalt, daß dieselbe in der Anwendung auf die Einzelnen ihre Schranke finde, — oder die iustificatio und reconciliatio müssen von vorn herein auf die Gemeinde der Gläubigen bezogen werden, und auf die Einzelnen, sofern sie Glieder am Leibe Christi sind. Daß man nun aber in der lutherischen Theologie auf diesem Punkte niemals die Klarheit erreicht hat, welche Brenz zu Gebote stand (S. 209), ist der Einwirkung Melanchthon's zuzurechnen, welcher außer einigen ganz verlorenen Aeußerungen [2]) niemals im Stande gewesen ist, sich Luther's Andeutungen in den Katechismen zu Nutze zu machen. Namentlich Flacius, welcher der bedeutsame Vermittler zwischen Luther und der Epoche der Concordienformel in Hinsicht des Lehrinhaltes ist, verräth gerade durch die nachlässige Form seiner Schriften gegen Osiander, wie wenig er aus Melanchthon's Schule herausgewachsen ist. Daß sporadischer

1) C. R. VIII. p. 580: Osiander divellit remissionem peccatorum a iustitia. Expresse ait, omnibus hominibus esse remissa peccata, sed Neronem damnari, quia non habeat essentialem iustitiam. (Es ist mir unbekannt, wo O. diesen Satz ausgesprochen hat.) — Hic primum manifesta et horribilis impietas est, dicere omnibus hominibus, etiam non credentibus remissa esse peccata (Ioh. 3, 36; Act. 10, 43). — Quare tum primum remittuntur hominibus peccata, cum fide statuunt, sibi remitti illa propter mediatorem.

2) Loci theol. (1521) C. R. XXI. p. 158: Gratiam vocat Paulus favorem dei, quo ille Christum complexus est et in Christo et propter Christum omnes sanctos. — Init. doctr. phys. (1549) C. R. XIII. p. 199: Definitio dei ecclesiae necessaria, in qua patefecit deus tres personas et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum.

Scharfſinn mit weitgehender Sorgloſigkeit gegen die ſyſtematiſchen Bedingungen der Lehrbildung verbunden ſein kann, läßt ſich auch fernerhin an der Entwickelung der Verſöhnungslehre bei den lutheriſchen Theologen beobachten. Dieſelben leiſten durch die letztere Eigenthümlichkeit ihres Verfahrens bis auf den heutigen Tag die Gewähr, daß ſie Melanchthon treuer ſind, als ſie ſelbſt wiſſen, und zwar in einem Charakterzuge, der zu den Schwächen deſſelben gehört.

Indeſſen haben die lutheriſchen Gegner Oſiander's, indem ſie zur Ordnung der ſtreitigen Lehre ſich des Gedankens von der Kirche nicht zu bemächtigen wiſſen, um ſo mehr Anſpruch auf nachſichtige Beurtheilung, als auch Calvin ſich die Wichtigkeit und Schwierigkeit der Aufgabe, welche durch Oſiander's fehlerhafte Löſung erwieſen war, nicht genügend klar gemacht hat. Dies zeigt ſich ſchon daran, daß Calvin in der Lehre von der Juſtification mit Oſiander beiläufig meint fertig werden zu können. Deshalb bringt es Calvin nur zu Behauptungen gegen Behauptungen. Dieſelben ſind an ſich richtig, aber, indem ſie des Beweiſes entbehren, wird durch ſie die Erkenntniß nicht weiter gefördert, ja vielmehr theilweiſe verſchoben. Darf ich in Erinnerung bringen, daß Luther ſich auf die Bahn der Oſiander'ſchen Gedankenbildung begeben konnte, weil er offenbar empfand, wie ungenügenden Ausdruck er dem Zuſammenhang zwiſchen Wiedergeburt und Rechtfertigung verliehen hatte (S. 193), ſo wird Oſiander nicht überwunden, indem Calvin (III. 11, 6. 11), ebenſo wie Melanchthon und die Lutheraner (S. 242), das Zuſammenſein beider Zuſtände behauptet, ohne die Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Wiedergeburt und darin die Nothwendigkeit ihres Zuſammentreffens im einzelnen Gläubigen aufzuſuchen. Jedoch noch weniger günſtig für den Gang der Lehrbildung iſt das Verfahren Calvin's [1]), in welchem er daran erinnert, daß durch ſeine Auffaſſung der unio

1) III. 11, 10: Coniunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. — Quia ipsum induimus et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. — Sed Osiander hac spirituali coniunctione spreta crassam mixturam Christi cum fidelibus urget.

mystica des Wiedergeborenen mit Christus Osiander's Anspruch auf eine crassa mixtura Christi cum fidelibus erledigt sei. Indem Calvin überhaupt diese Vergleichung vornimmt, hat er Anlaß zu der namentlich von Schneckenburger (S. 212) formulirten Annahme gegeben, als ob er, wie Osiander, das Urtheil der Rechtfertigung auf die materielle Einigung des Gläubigen mit Christus begründe. Aber Calvin's Gedanke durfte gar nicht direct mit dem ähnlich lautenden Gedanken Osiander's verglichen werden. Denn die unio mystica Calvin's bezeichnet die Angehörigkeit des Einzelnen zur Kirche als die Bedingung, unter der er sich der Rechtfertigung durch den Gehorsam Christi bewußt wird (S. 207); die Einwohnung Christi im Sinne Osiander's ist Prädicat des einzelnen Gläubigen als solchen, auf den die Gnadenmittel nach der Absicht Christi zur Gerechtmachung und demgemäß zur Theilnahme am Leibe Christi gewirkt haben. Wodurch konnte nun Calvin beweisen, daß er eine spiritualis coniunctio im Gegensatz zur crassa mixtura Osiander's aufstelle, da dieser überhaupt sich diese Auffassung seiner Ansicht schwerlich hätte gefallen lassen? Die geistige und sittliche Art der Verbindung mit Christus ließ sich im Gegensatz gegen die von Osiander prätendirte physische Einwohnung Christi im Gläubigen nur dann beweisen, wenn Calvin den Gedanken, den er ja hegte, analysirt hätte, daß das einzelne Subject nur unter der Bedingung als Träger des heiligen Geistes und des Bewußtseins der Rechtfertigung durch Christus begriffen werden kann, daß es als Glied der Gemeinde der Gläubigen und diese als Object der Erlösungsabsicht Christi gesetzt wird. Aber zu dem letztern Gedanken hat sich Calvin in seinem dogmatischen Hauptwerke nicht entschlossen, und dem erstern hat er seine Wirkung in dem Maße gelähmt, als er in der letzten Ausgabe der Institutio die Lehre von der Kirche aus dem Platze weggerückt hat, welchen sie in den früheren Ausgaben einnahm, und welcher ihr von Rechts wegen zukommt.

Sechstes Capitel.

Die orthodoxe Lehre der Lutheraner und Calviniſten von der Verſöhnung und Rechtfertigung und der Widerſpruch der Socinianer.

38. Man würde das Intereſſe der orthodoxen Lehre de Christo mediatore erheblich verkürzen, wenn man nicht die Geſtalt, welche ſie im 17. Jahrhundert gewann, mit dem abſichtlichen und durchgreifenden Widerſpruche zuſammenhielte, den die Socinianer mit allen wiſſenſchaftlichen Mitteln gegen ſie aufboten. Denn in dieſem polaren Gegenſatze der ſtreitenden Parteien, von welchen keine weniger treu gegen Chriſtus und die heilige Schrift ſein wollte, als die andere, welche jedoch nur noch durch den Streit um die chriſtliche Wahrheit zuſammengehalten wurden, erſcheint für jene Periode der Geſammtumfang der Wirkungen des Chriſtenthums, welches aus der ſtaatlichen Einheit der abendländiſchen Kirche ausgeſchieden war. Erfolglos aber war dieſer Streit zwiſchen den Orthodoxen und den Socinianern, weil man auf keiner Seite die Wurzel des Gegenſatzes entdeckte. Die Lutheraner und Calviniſten erhalten nämlich die Idee der allgemeinen Verſöhnung aufrecht, und andererſeits leugnen und verneinen die Socinianer dieſelbe, weil das Chriſtenthum von jenen als religiöſe Gemeinde, von dieſen als ethiſche Schule aufgefaßt wurde [1]). Der Begriff von der Kirche, als der Gemeinſchaft, welche dem einzelnen Gläubigen logiſch und real vorhergeht, außerhalb welcher keine ſubjective Religion und keine religiöſe Gotteserkenntniß möglich iſt, ſteht in directer Wechſelwirkung mit dem Gedanken, daß Chriſtus die Menſchen mit Gott verſöhnt und dadurch die Kirche gegründet und in ihr den Sündern den Zutritt zu Gott eröffnet

1) Vgl. meine Geſchichtl. Studien zur chriſtl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutſche Theol. XIII. S. 280—283.

hat. Die Socinianer verneinen dieſe Idee, weil ſie derſelben nicht bedürfen, weil ſie von Chriſtus als dem Gründer einer ethiſchen Schule nur die Anleitung und den Antrieb zur ethiſchen Selbſtbildung erwarten, die jeder Einzelne nach ſeinen Kräften ſich aneignet, ohne vorausgängig an die Gemeinſchaft mit anderen ſeines Gleichen gebunden zu ſein. Allein dieſer fundamentale praktiſche Gegenſatz blieb im Dunkeln. Und zwar waren einerſeits die Socinianer nach dem einmal gangbaren Sprachgebrauch überzeugt, daß ſie die Kirche bauten, während ſie nur Schule machten. Ungünſtiger aber für die Schlichtung des Streites war der Umſtand, daß die Tendenz der Kirchenbildung bei den Nachfolgern der Reformatoren durch die überwuchernde Entwickelung des theologiſchen Schulintereſſes gelähmt und die richtige Einſicht in alle Bedingungen des Daſeins der Kirche ihnen verſchloſſen war. Man verlor ja freilich auf dieſer Seite niemals die richtige Idee von der Kirche aus den Augen; aber indem man das ſchulmäßige Element in der Kirche und das theologiſche in der Religion überſchätzte, ſo trat man in eine zu nahe formale Analogie mit dem Socinianismus, als daß man in deſſen blos ſchulmäßiger Auffaſſung des Chriſtenthums den Grundfehler der Richtung hätte erkennen können.

Die Kirchenbildung der Reformation war urſprünglich durch den Gedanken der Einheit der Kirche geleitet. Es kam nur im Gegenſatze gegen die ſtaatliche Ausprägung deſſelben in der römiſch-katholiſchen Lehre und Praxis darauf an, ihn als nothwendigen Gegenſtand des Glaubens unter Merkmalen feſtzuſtellen, an denen die göttliche Begründung der Heilsgemeinſchaft erkennbar wäre, und zugleich im Gegenſatz zur Wiedertäuferei eine rechtliche Ordnung in der Kirche zu ſichern. In jener Beziehung wurde die Gemeinſchaft der von Gott Geheiligten an die Predigt des Wortes Gottes „nach reinem Verſtand“ und an die ſtiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente gebunden, in der andern Beziehung das Predigtamt als der regelmäßige Träger dieſer göttlichen Heilsvermittelungen anerkannt. Auf das Wort Gottes machten auch die Vertreter des Katholicismus Anſpruch, und um ſeine Authentie in den menſchlichen Organen zu ſichern, ward der ganze verfaſſungsmäßige Bau der römiſchen Kirche poſtulirt. Den „reinen Verſtand“ deſſelben beſtritten jedoch die Reformatoren den Gegnern, indem ſie denſelben auf eine viel einfachere Weiſe

feſtſtellten. In einem Aufſatze Luther's, welchen Förſtemann[1]) im Archive zu Weimar neben ſechs anderen Actenſtücken gefunden hat, die zu Brück's Geſchichte der Religionsverhandlungen in Augsburg gehören, und von Melanchthon bei der Ausarbeitung der Augsburgiſchen Confeſſion gekannt worden ſind, wird jene Bedingung des Wortes Gottes in der Kirche dahin erläutert, daß „klar eigentlich und richtig gelehret und dargegeben werde, was da ſei Chriſtus und das Evangelium, Rechtſchaffene Buße und Furcht Gottes, Wie zu erlangen ſei Vergebung der Sünden, Vom Vermögen und Gewalt der Schlüſſel der Kirche". Während in der andern Quellenſchrift der Confeſſion, den Schwabacher Artikeln, die Kirche bezeichnet worden war als die Gläubigen an Chriſto, welche alle vorher dargeſtellten Lehrartikel und zugleich den objectiven Heilswerth der Sacramente glauben und lehren[2]), iſt die pura doctrina evangelii in C. A. art. VII. auf ein engeres Gebiet von Fundamentalartikeln beſchränkt[3]). Und wenn neben der correcten Verwaltung der Sacramente eben nur pura doctrina evangelii in dem erläuterten Sinne als menſchliche Garantie göttlicher Heilswirkung zur Begründung der Kirche gefordert wurde, ſo war damit eine theoretiſch beſtimmte Vorſtellung vom Abendmahle nicht eingeſchloſſen, ſondern nur die Anerkennung des objectiven Werthes der Sacramente vorausgeſetzt. Dieſe fundamentale religiöſe Lehre von der Kirche iſt dann von Melanchthon in der Apologie der Confeſſion erläutert[4]) und in

---

1) Dieſe Actenſtücke ſind zuerſt durch Förſtemann veröffentlicht im Urkundenbuch zu der Geſch. des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. I. Band. 1833, danach im Corpus Reformatorum Tom. XXVI. p. 171. Sie ſind von verſchiedenem Werthe. Unter ihnen repräſentirt der Aufſatz A. wahrſcheinlich die Torgauer Artikel. Der oben angezogene Aufſatz Luther's, welcher wahrſcheinlich ein erſter Entwurf zu ſeiner „Vermahnung an die Geiſtlichen, verſammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530" iſt, ſteht unter dem Zeichen F. Vgl. Eduard Engelhardt, Der Zuſammenhang der Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel. In Zeitſchr. für hiſtoriſche Theologie 1865, Heft 4. S. 515, beſonders S. 550 ff.

2) Corpus Reformatorum XXVI. p. 157.

3) C. R. XXVI. p. 193. Vgl. meine Abh. über „Die Entſtehung der lutheriſchen Kirche" und „Nachtrag" dazu in Zeitſchr. für Kirchengeſchichte I. II.

4) Apol. C. A. IV. 20. Dicimus exsistere hanc ecclesiam, videlicet

der zweiten Ausarbeitung der Loci theologici (1535) wiederholt worden.

Vollständig war freilich diese Lehre von der Kirche nicht; jene Merkmale göttlicher Begründung derselben waren nur als das Nothwendigste, als die obersten Kriterien aufgestellt worden, um die Fortdauer der Kirche in der Reformation zu beweisen. Die Merkmale, unter denen die Gemeinschaft der durch Gottes Wort und Sacramente Geheiligten in ihrer Art und zu ihrem Zwecke selbstthätig ist, kurz der ethische Begriff der Kirche war in diesen Bestimmungen unberührt geblieben. Und doch bedurfte es dieser Ergänzung des Begriffs der Kirche, um ihre durch das Predigtamt bezeichnete Existenz als Rechtsgemeinschaft ordnungsmäßig abzuleiten[1]). Angezeigt wird das active Grundmerkmal der Kirche, indem Luther in der Schrift „von Conciliis und Kirchen" (1539) unter den sieben Merkmalen der Kirche, neben dem Wort Gottes, der Taufe, dem Abendmahl, den Schlüsseln, dem Predigtamt, dem Kreuz, an sechster Stelle das Gebet anführt[2]). Denn dieses ist das Bekennen des Namens Gottes (Hebr. 13, 15), durch welches die Gemeinde der Geheiligten ihren priesterlichen Charakter bethätigt. Denselben Gedanken hat auch Melanchthon wiederholt berührt in akademischen Reden (declamationes) und Disputationen[3]). Damit nun aber die Anrufung Gottes in der Kirche recht beschaffen sei, empfiehlt er als noth-

---

vere credentes et iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem. 21. Verum pleraque istorum, quae adversarii defendunt, fidem evertunt, ut quod damnant articulum de remissione peccatorum, in quo dicimus fide accipi remissionem peccatorum. Manifestus item et perniciosus error est, quod docent adversarii, mereri homines remissionem peccatorum dilectione erga deum, ante gratiam. Nam hoc quoque est tollere fundamentum, hoc est Christum.

1) Vgl. meine Abh. über „die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche". Zeitschrift für Kirchenrecht von Dove und Friedberg VIII. (1869) S. 220—279.

2) Walch'sche Ausgabe XVI. S. 2803.

3) Decl. de vera dei invocatione. C. R. XI. p. 660: Precatio proprie discernit ecclesiam ab omnibus gentibus. Disp. de invocatione dei. XII. p. 529. cf. p. 8.

wendiges Mittel die richtige Lehre der Glaubensartikel; weiterhin jedoch legt er diesem der activen Bestimmung der Kirche untergeordneten Mittel die Bedeutung des Hauptmerkmales bei. Dieser verhängnißvolle Umschwung ist dadurch bezeichnet, daß die religiös-dogmatische Lehre von der Kirche, welche in der zweiten Bearbeitung der loci theologici dem Typus der Augsburgischen Confession folgt, in der dritten Ausarbeitung (1543) durch eine Darstellung des Begriffes der activen Kirche ersetzt ist, welche man nicht glaubt, sondern der man verpflichtet ist sich anzuschließen. Es ist der Standpunkt der Empirie und der Praxis, demgemäß die Kirche definirt wird als coetus vocatorum, profitentium evangelium dei, — in quo articuli fidei recte docentur, — amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis. Und nur die Begründung des Werthes dieser activen Merkmale weist auf das constitutive dogmatische Merkmal zurück, daß Gott per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat [1]).

Das Motiv dieses Umschwunges ist die seit 1537 gewonnene Erfahrung, daß die Einigung mit der römischen Kirche nicht mehr erreichbar war, und der Eindruck, daß es also geboten sei, die wahre Kirche gegen die falsche aufzurichten, und die Pflicht einzuschärfen, sich jener als der Trägerin des reinen Evangeliums anzuschließen. Die nackte Form aber, in welcher jetzt Melanchthon die pura doctrina evangelii als das Hauptmerkmal der Kirche proclamirte, ist eine fatale Verkümmerung ihres Begriffes. Dieselbe hat zur Folge, daß Melanchthon, indem er die staatliche Natur der Kirche leugnet, keine andere Analogie für ihren Begriff findet als die der Schule [2]). Diesem Gedanken entspricht nun die

1) C. R. XXI. p. 825 sq. Gleichartig ist die Definition der Kirche in dem Examen ordinandorum. C. R. XXIII. p. 38 sq. und in der Repetitio confessionis Augustanae (Conf. Saxonica). C. R. XXVIII. p. 407 sq.

2) XXI. p. 835: Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui. — Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus. Est ordo, est discrimen inter docentes et auditores. — P. 837: Non contemnamus docentem ecclesiam, et tamen iudicem esse sciamus ipsum verbum dei. — C. R. XII. p. 367: Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius coetus docentium et discentium christianam κατήχησιν, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et piae invocationis vocem sonat.

besondere Art, in der er seine Sorge für die Erhaltung der Reinheit der Lehre getragen hat. Ursprünglich hatte er wie Luther in der Schrift „von Conciliis und Kirchen" die Abweichung reiner und unreiner Lehre bei Innehaltung des Fundamentes beurtheilt, daß die, welche Heu, Stroh und Holz darauf bauen, den Untergang ihres Werkes durch das Feuer der heiligen Schrift erfahren werden[1]). Nachher, indem er in seinen Declamationes wiederholt auf Reinheit der Lehre dringt, denkt er in altkirchlicher Weise immer gleich an den Satan als den Urheber jeder Abweichung[2]). Diese Betrachtungsweise ist für ihn auch nichts weniger als Redensart, da er sogar in der griechischen Philosophie der Orthodoxie des Aristoteles die durch den Teufel hervorgerufenen Lehren des Epikur und des Zeno gegenüberstellt[3]). Von der ungeduldigen Forderung, daß die Irrthümer in der Lehre alsbald an der heiligen Schrift gemessen und nach ihr verurtheilt werden sollen, und von der aufgeregten Erwartung, daß Gott dann die Irrlehrer vernichten werde[4]), ist Melanchthon auch durch die übelen Erfahrungen nicht abgebracht worden, daß Schüler von ihm dreist genug waren, diese Regeln über nothwendige Reinheit der Lehre auch gegen ihn selbst zu wenden. Denn schon im Jahre 1536 bedrängte ihn Conrad Cordatus wegen der ungeschickten Formel, daß die

---

1) Walch XVI. S. 2663. 2785. Apol. C. A. IV. 20.

2) C. R. XI. p. 272 sq. 598 sq. 703 sq. 758 sq. 775 sq. XII. p. 365 sq.

3) Decl. de Luthero et aetatibus ecclesiae. C. R. XI. p. 784: Ludit hoc modo diabolus non in ecclesia tantum, sed etiam in artibus. Ut cum philosophia recte constituta esset in doctrina Aristotelis et Theophrasti, postea pravae naturae studio novitatis petulanter quaesiverunt novas opiniones et quasi a media et regia via aberrantes, contrarios errores amplexae sunt. — Nec accusanda hic tantum vanitas humanorum ingeniorum, sed etiam daemonum malitia, quibus voluptati est, odio dei veritatem involvere tenebris.

4) Loci theol. C. R. XXI. p. 836: Quis igitur erit iudex, quando de scripturae sententia dissensio oritur, cum tunc opus sit voce dirimentis controversiam? Respondeo: Ipsum verbum dei est iudex et accedit confessio verae ecclesiae. — Et cum maior pars hunc verum iudicem et hanc veram confessionem non audit, deus ecclesiae iudex tandem dirimit controversiam, delens blasphemos. — Declamatio de iudiciis ecclesiae. C. R. XII. p. 138 sq. p. 142: Deus ipse defensor est veritatis, et tandem delet impias sectas.

guten Werke conditio sine qua non iustificationis seien[1]). Flacius aber hat in dem Streit gegen seinen Lehrer wegen der Adiaphora zwar nicht durch die Pietät, aber sonst überall durch jenen Grundsatz sich als treuen Schüler Melanchthon's erwiesen. Ja die ganze Bewegung des antimelanchthonischen Lutherthums bis zur Concordienformel hin und die Abschließung der lutherischen Kirche gegen die reformirte ist nur durch den von Melanchthon selbst aufgestellten Begriff von der Kirche und durch das schulmäßige Interesse an der Einheit der Lehre getragen. Der Rückschlag der schulmäßigen Engherzigkeit gegen die universelle Tendenz der Reformation ist demgemäß so wenig unerklärlich, daß er in formeller Beziehung nur als der Erfolg des Wirkens Melanchthon's begriffen werden kann. Endlich auch dafür hat Melanchthon die Losung gegeben, daß die durch die theologische Schule sich abschließende lutherische Particularkirche im richtig verwalteten Abendmahle nicht mehr die göttliche Gnadengabe erkannte, in deren Empfange die dogmatisch getrennten Kirchen ihr Bekenntniß zur Einheit der Kirche zu bethätigen hätten, sondern das Zeichen des Bekenntnisses zur particularen Kirche[2]).

Indem freilich die lutherische und die reformirte Kirche in ihren Bekenntnissen und in ihrer Theologie die Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus und den Glauben an die Einheit der Gemeinde der Heiligen unter den bekannten Hauptmerkmalen hochhielten, bewährt sich deren Anspruch auf den Charakter der Kirche. Beide Zweige der reformatorischen Kirchenbildung befolgen nun in der theoretischen Darstellung der Lehren

---

1) S. o. S. 195. — Indessen in diesem Falle, der ihn selbst unangenehm berührte, hatte er vorübergehend den Eindruck, daß es keine Eile habe, die Controverse zu schlichten. Er schreibt an Cordatus, 15. April 1537, in der Absicht, sich der Streitfrage zu entledigen: Si controversiae, quae in ecclesia motae sunt, adeo tibi videntur faciles, ut subito eas assequaris, gratulor tibi hoc acumen. Ego fatebor, etiamsi hebes dicar, mihi videri valde difficiles, ac animadverti, plerasque disputationes a multis parum dextere intelligi (C. R. III. p. 343. 344). Leider hat er diese Einsicht seinen Schülern nicht beigebracht, welche mit der größten Leichtfertigkeit den auftauchenden Lehrstreitigkeiten sich hingaben und die Kirche zerrütteten.

2) Repetitio C. A. sive Conf. Saxonica. C. R. XXVIII. p. 417: Filius dei vult, hanc publicam sumtionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adiungas.

von der Versöhnung und Rechtfertigung ein solches Maß von Uebereinstimmung, und die Abweichungen darin sind von so untergeordnetem Werthe, daß sie dem Socinianismus gegenüber fast verschwinden. Deshalb ist es geboten, die lutherische und die reformirte Theologie in der folgenden Darstellung zusammenzufassen, und das entgegengesetzte Verfahren wäre ein Verstoß gegen die richtige Methode geschichtlicher Gruppirung. Allerdings werde ich auf dem einzuschlagenden Wege mich mit Schneckenburger in mehreren Punkten auseinanderzusetzen haben[1]). Der scharfsinnige Mann hat zwar nicht die Absicht gehabt, durch die Erweiterung des Abstandes zwischen dem lutherischen und dem reformirten Lehrbegriff die Entfremdung der Confessionen zu befördern. Obwohl er Lutheraner war, und, wie sich zeigen wird, deshalb die besonderen Eigenthümlichkeiten der reformirten Lehrweise nicht durchschaut hat, so hat er durch die übertreibende Darstellung gewisser Abweichungen zwischen beiden und durch Erfindung von Gegensätzen derselben nichts weniger erstrebt, als den Werth der reformirten Lehrweise gegen die lutherische herabzudrücken, sondern im Gegentheil jene vor dieser oft genug deshalb bevorzugt, weil sie die Tendenzen der modernen, nämlich Schleiermacher'schen Theologie begünstigen, oder den Antrieb zu deren Problemen in sich schließen soll. Allein die Darstellung der reformirten Versöhnungslehre durch Schneckenburger kommt in verschiedenen Punkten darauf hinaus, daß der Gegensatz derselben gegen den Socinianismus, dessen sich die reformirten Theologen als eines qualitativen bewußt waren, im Grunde nicht giltig sei, sondern daß eine stille Neigung zu den socinianischen Principien die reformirte Lehrentwickelung von der gleichzeitigen lutherischen unterscheide[2]). Diese Ergebnisse beruhen theils auf unrichtigen und unvollständigen Beobachtungen, theils auf übertreibender Schätzung beiläufiger und isolirter Ausschreitungen, theils auf dem Bestreben des Forschers,

---

1) Ihm folgt Schweizer in der Reformirten Glaubenslehre II. S. 376 ff., nicht zum Vortheil der Deutlichkeit seiner Darstellung.

2) Hiebei muß nämlich erinnert werden an den drastischen Charakter, welchen Schneckenburger in der „Comparativen Dogmatik" als das beherrschende Princip des reformirten Christenthums nachweist, im Vergleich mit seinem Urtheil über das socinianische System, welches „ganz im Interesse der Moral ausgebildet und vom praktischen Standpunkt aus construirt ist" (Vorlesungen über die Lehrbegr. der kleineren protest. Parteien S. 60).

einen festen und auf allen praktischen Punkten des theologischen Systems bemerkbaren Artunterschied zwischen den beiden evangelischen Confessionen nachzuweisen. Dieses hat Schneckenburger unternommen in dem Wohlgefallen an der fest ausgeprägten Eigenthümlichkeit aller Gestalten des christlichen Lebens. In dem vorliegenden Falle ergiebt sich aber, daß, indem zwischen lutherischem und reformirtem Christenthum auf der gemeinsamen Grundlage ein fester Artunterschied nachgewiesen wird, das calvinische Christenthum und der Socinianismus unter sich so nahe gerückt werden, daß sie als Spielarten erscheinen. Diese Auffassung widerspricht direct dem Bewußtsein der reformirten Orthodoxen. Für die folgende Untersuchung wird aber hieraus zunächst nur ein Mißtrauen gegen Schneckenburger's Combinationen geschöpft werden können; dasselbe wird jedoch durch den ausführlichen Beweis bestätigt werden, daß die lutherische und reformirte Darstellung der Versöhnungslehre, indem sie in Einem Artgegensatz gegen den Socinianismus zusammenstehen, zugleich dafür bürgen, daß die beiden evangelischen Confessionen in Hinsicht der Lehre überhaupt nur wie Spielarten sich von einander unterscheiden.

39. Gemeinsam ist den beiden evangelischen Confessionen zuerst die Bestimmung und die Begründung des auf Christi Leistungen bezogenen Satisfactionsbegriffes. Die specielle Durchführung der Gedankenreihe der Reformatoren (S. 218) erfolgt in der Weise, daß zunächst die Leistungen Christi, welche ursprünglich als Mittel der Justification in Betracht gezogen waren, von diesem Erfolge abgetrennt werden, und daß die Lehre de officio Christi oder de Christo mediatore der Lehre de iustificatione als deren allgemeine geschichtliche Voraussetzung gegenübergestellt wird. Dieses Verfahren erfolgt jedoch früher und entschiedener bei den Nachfolgern Calvin's, z. B. Petrus Martyr und Zanchi, als bei den Lutheranern. Unter diesen behandelt z. B. Hutter Alles unter dem locus de iustificatione, und noch Gerhard trägt unter dem Titel de officio Christi nur die allgemeinen Umrisse dessen vor, was er nachher als die causa meritoria iustificationis ausführlicher erörtert. Man erkennt hierin die Nachwirkung Melanchthon's, bei welchem die Rücksichten der systematischen Ausbildung der Lehre durch die religiöse Conception des Zusammenhanges der Rechtfertigung mit den geschichtlichen

Leiſtungen Chriſti überwogen wurden; während die ſyſtematiſche Tendenz der reformirten Theologen die Einwirkung des Vorbildes Calvin's verräth. Gemeinſam wird nun gelehrt, daß, indem Gott aus ſeiner Liebe oder Gnade gegen das dem ewigen Verderben verfallene ſündhafte Menſchengeſchlecht ſeinen Sohn in der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in die Welt geſendet hat, um die Menſchen von der Sünde zu erlöſen oder mit ſich zu verſöhnen, die weſentliche oder natürliche Gerechtigkeit Gottes die beſonderen Leiſtungen vorſchreibt, durch welche Chriſtus ſich als den Mittler des Heiles bewährt. Die Gerechtigkeit Gottes fordert nämlich die Strafe der Sünde in nothwendiger Weiſe, d. h. im gegebenen Falle die ewige Verdammniß des menſchlichen Geſchlechtes. Soll nun aber im Gegentheil die Erhaltung zum ewigen Leben den Menſchen durch Chriſtus verbürgt werden, ſo kann dieſes Ziel der Gnade Gottes nur unter der Bedingung verwirklicht werden, daß der Strafgerechtigkeit Gottes durch das Leiden eines Stellvertreters der Sünder Genüge geleiſtet werde. Zu dieſer Leiſtung iſt nun Chriſtus als der Gottmenſch legitimirt, indem er als der Sündloſe nicht zum Leiden und Sterben verpflichtet war, und indem ſein unverſchuldetes Leiden, wegen des göttlichen alſo unendlichen Werthes ſeiner Perſon, das Aequivalent für die unendliche Schuld der Sünde bildet. Alſo ſeine ſtellvertretende Erduldung der den Sündern gebührenden Strafe iſt die der Gerechtigkeit Gottes entſprechende Genugthuung, welche es Gott möglich macht, durch denſelben Gottmenſchen den Menſchen die Gnade der Sündenvergebung und Rechtfertigung zu gewährleiſten. Der Begriff der Genugthuung aber ſchließt in ſich, daß Chriſtus im Leiden und Tode den Zorn Gottes erfahren hat, welcher der Sünde gebührt, und daß er denſelben dadurch verſöhnt und aufgehoben hat.

Schneckenburger bezeichnet es nun als allgemeine reformirte Lehre, daß Chriſti Genugthuung nicht die causa meritoria unſeres Heiles ſei, ſondern bloß die causa instrumentalis der Ausführung des Heilsbeſchluſſes und der Zutheilung der salus, worin es liege, daß dieſe Genugthuung des hiſtoriſchen Chriſtus nur auf unſer ſubjectives Bedürfniß berechnet ſei[1]). Hiemit will

1) Zur kirchl. Chriſtologie S. 48. 49, vorher in den Theol. Jahrb. 1844. S. 248. Dieſe Behauptung haben Schweizer, Glaubenslehre der

Schneckenburger bemerklich machen, daß der ſtrenge Satisfactionsbegriff, der auf die Gerechtigkeit Gottes bezogen und aus ihr als nothwendig abgeleitet iſt, in der reformirten Theologie nicht feſt gegründet und kein charakteriſtiſcher Punkt in derſelben ſei, ſondern daß er, wo man ihn ausgeſprochen finde, immer direct oder indirect wieder zurückgenommen werde. Daß dieſes im reformirten Syſtem folgerecht ſei, leitet Schneckenburger aus dem Verhältniß ab, welches die Perſon Chriſti zu dem beneplacitum Gottes einnimmt, zu dem Willküract, welcher die Verbindung des Logos mit der menſchlichen Natur anordnet, und aus dem Umſtande, daß eigentlich die göttliche Natur in Chriſtus als der genugthuende Factor und die menſchliche Natur als das ſelbſtloſe Medium dargeſtellt werde, durch das Gott ſich ſelbſt genugthut. Findet demnach die menſchliche Thätigkeit Chriſti keine ſelbſtändige Stellung in dem Zuſammenhang der Anordnung und Selbſtthätigkeit Gottes, ſo iſt die oben behauptete Leugnung des meritoriſchen Werthes der Genugthuung Chriſti erklärlich. Dieſe Auffaſſung berührt ſich mit der Behauptung Johann Gerhard's[1]), daß der Widerſpruch der Socinianer gegen die Bedeutung der Leiſtungen Chriſti als causa meritoria iustificationis wenigſtens veranlaßt ſei durch den Gedanken der göttlichen Willkür in dem calviniſchen Dogma von der ewigen Erwählung und Verwerfung. Denn, wie Gerhard in dem vorgeblichen Sinne der Calviniſten argumentirt, si absoluta dei voluntate salvandi electi sunt ad vitam aeternam, utique etiam absoluta dei voluntate peccata illis remittuntur, vel certe remitti potuerunt, neque opus erit Christi satisfactione et merito. Daß dieſe Folgerung auf den Calvinismus wirklich zutreffe, wenigſtens in Hinſicht einer gewiſſen Tendenz, belegt Gerhard einmal durch das Zugeſtändniß Calvin's, daß der Begriff des meritum Christi dem beneplacitum dei correlat ſei, da Chriſtus als Menſch im Verhältniß zum Gerechtigkeitsurtheil Gottes kein Verdienſt haben könne, — ferner durch einen Ausſpruch des Wolfgang Musculus in den loci communes (loc. 26. de iustific. cap. 3) und durch die Erklärung des Conrad Vorſtius

---

ref. K. II. S. 376 und Zeller, Theologie Zwingli's S. 75, einfach wiederholt. Der Sinn dieſer Deutung der reformirten Heilslehre iſt der, daß dieſelbe eigentlich dem Typus Abälard's folge.

1) Loci theol. ed. Cotta Tom. VII. p. 33. 34.

gegen den ſtrengen Satisfactionsbegriff. Gerhard's Urtheil über den Calvinismus begnügt ſich alſo, eine in demſelben angelegte Tendenz auf Beſeitigung des ſtrengen Satisfactionsbegriffs zu behaupten, während Schneckenburger ſo weit geht, einen greifbaren Erfolg dieſer Tendenz in der Vermeidung des Begriffs der causa meritoria zu finden. Allein, was Gerhard betrifft, ſo durfte er ſich auf Voſſius nicht berufen, der zwar die im Calvinismus ſtattfindende beſchränkte Geltung der Willkür Gottes zum Anlaß nahm, in der Weiſe der Socinianer den Gedanken als Princip für das ganze Lehrſyſtem zu entwickeln[1]), der aber deshalb von der reformirten Kirche proſcribirt wurde. Die Aeußerung des Wolfgang Musculus ferner wird durch Gerhard's Folgerung gegen die Meinung jenes Mannes mißbraucht. Denn Musculus iſt nur ſo ungeſchickt, nachdem er die für Gott nothwendige Gerechtigkeit definirt hat, die für Gott ebenſo nothwendige Gnade als willkürliche Ausnahme von der Gerechtigkeit darzuſtellen, und an der willkürlichen Ausübung des Begnadigungsrechtes der Obrigkeiten anſchaulich zu machen; allein er iſt als Calviniſt weit davon entfernt, hieraus zu folgern, daß die wirkliche Begnadigung der Sünder durch Gott in Chriſtus von der Genugthuung desſelben an Gottes Gerechtigkeit unabhängig ſei. Fauſtus Socinus[2]) hat ihm dies auch bezeugt, indem er ſich auf Musculus' Auffaſſung der Gnade als Willkür beruft. In Betreff der durchaus beiläufigen Erörterung Calvin's über den Begriff des meritum Christi iſt ſchon oben (S. 229) feſtgeſtellt worden, daß dieſelbe gegen ſeine Lehre von der Erwählung und deren Begründung in Gottes Willkür indifferent iſt[3]).

Auch Schneckenburger's Nachweis, daß in der reformirten Theologie eine Tendenz gegen die Geltung des ſtrengen Satisfactionsbegriffs herrſche, iſt nicht gelungen. Denn es iſt einfach eine unrichtige Behauptung, daß die Reformirten die Genugthuung Chriſti nicht als causa meritoria, ſondern nur als causa instrumentalis iustificationis darſtellen. Seltſamerweiſe führt

---

1) Vgl. über ihn Schweizer in den Theol. Jahrb. Bd. 15. 16.

2) De Christo servatore lib. III. cap. 1. p. 187.

3) Gerhard's Meinung iſt auch widerlegt durch Henr. Alting, Theol. problematica nova (Groning. 1662) p. 609 sq. Fr. Turretinus de satisfactione Christi (Lugd. Bat. 1696) p. 7.

Schweizer (a. a. O. 378) Keckermann als Zeugen für jenen Begriff an, der nach seiner Angabe auf S. 376 dem reformirten Systeme fremd sein soll. Ich füge hinzu, daß Keckermann zugleich als causa instrumentalis iustificationis, wie es Regel ist, die fides bezeichnet. Heinr. Alting erkennt die Leistungen Christi sowohl als causa meritoria wie als causa instrumentalis an. Uebrigens aber wird jener, vorgeblich den Reformirten fremde Gedanke ausdrücklich vertreten durch Bucanus, Piscator, Amesius, Maccovius, Maresius, Witsius, Fr. Turretinus, und sein Inhalt gilt für Alle. Denn es ist ja nichts weniger als wahr, daß der Gedanke der Willkür Gottes, welcher Princip des socinianischen Systems ist, auch die reformirte Theologie im Ganzen beherrsche, also insbesondere alle Mittelbegriffe der Heilsordnung gleichgiltig mache. In der reformirten Theologie ist vielmehr nur die Lehre von der doppelten Prädestination jenem Begriffe gemäß ausgeprägt; diese Lehre aber ist ursprünglich, bei Calvin wie bei Luther, etwas im Systeme Beiläufiges und ohne Einfluß auf die anderen Lehren, insbesondere auf die von der Versöhnung. Das Gepräge der Versöhnungslehre ist auch bei denjenigen reformirten Theologen unverrückt geblieben, welche auf der Spur von Beza und Gomarus die Lehre von der doppelten Prädestination in die von der Providenz hineinzuarbeiten und so zum Princip des Systems zu erheben unternehmen [1]). Allerdings regte der Arminianismus durch die Zurückführung des Begriffs Gottes auf das Maß der Billigkeit manche der Gegner an, den Gottesbegriff unter dem Gesichtspunkte des absolutum dominium von jeder innern sittlichen Nothwendigkeit frei zu stellen [2]); indessen diese Unternehmungen haben factisch immer nur Beziehung auf das Problem von Erwählung und Verwerfung, und Voet [3]) bezeugt es ausdrücklich, daß Theologen wie Twiß dabei keineswegs die Absicht verfolgten, die Begründung der Nothwendigkeit der Strafe oder Straffatisfaction

1) Vgl. meine Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Zweiter Artikel. Jahrbücher für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 108 ff.

2) Amyraldus de iure dei in creaturas. Vgl. darüber a. a. O. S. 120 ff. Guil. Twissi Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae dei. Amstelod. 1632. Ed. ult. 1648. Vgl. Gaß, Gesch. der protest. Dogm. I. S. 472 f.

3) Voetius de iure et iustitia dei (Disputationes theol. selectae I. p. 372).

in der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes zweifelhaft zu machen. Voet hat übrigens in der Discussion gegen Twiß, ob die Satisfaction Christi nothwendig sei aus der immanenten Strafgerechtigkeit Gottes, dem ius divinum naturale seu absolute necessarium, oder aus der durch Decret und Gesetz festgestellten iustitia, — sich für das Erste entschieden[1]), und hiedurch den Maßstab der

1) L. c. p. 342. cf. Maccovii Loc. commun. p. 162. — Allerdings ist die Anwendung des Begriffs der göttlichen Willkür auf die Lehre von der doppelten Prädestination der Anlaß, daß der scotistische Gottesbegriff bei manchen reformirten Theologen nach einem weitern Spielraum drängt. In diesem Sinne spricht Polanus (Syntagma theol. lib. II. cap. 26) den Grundsatz aus: quidquid deus fieri vult, eo ipso, quod vult, iustum est. In dieser Richtung hat Szydlovius (Vindiciae quaestionum aliquot difficilium et controversarum in theologia. Franeq. 1643) mit Duns Scotus gefolgert, daß Gott das Sittengesetz mit entgegengesetztem Inhalte hätte versehen können (vgl. Jahrbücher für deutsche Theol. XIII. S. 115; Voetius l. c. I. p. 388 sq.). In derselben Tendenz hat Twiß die Strafgerechtigkeit Gottes mit nur hypothetischer Nothwendigkeit aus dem Decrete desselben abgeleitet. Jedoch, wie diese Richtung in der reformirten Theologie nur nebenbeiläuft, so bürgt eben das Zeugniß von Voet in dem Falle von Twiß dafür, daß dadurch die Geltung der Satisfactionslehre weder absichtlicher noch zufälliger Weise erschüttert wird. Demgemäß muß man nun auch solche Aeußerungen beurtheilen, in denen nach dem Vorgange von Zwingli (S. 225) gelegentlich der patristische Satz wiederkehrt, daß Gott auch auf anderem Wege als dem wirklich gewählten die Erlösung hätte bewirken können. So Calvin (in ev. Joh. cap. 15. v. 13): Poterat nos deus verbo aut nutu redimere, nisi aliter nostra causa visum fuisset, — Zanchi (de incarnatione lib. II. cap. 3. Opp. tom. VIII. p. 45): Servare nos poterat solo suo imperio, peccata simpliciter per solam suam misericordiam condonando, — Petr. Martyr Vermilius (Loci comm. II, 17, 19). Dazu kommt ein Satz, welchen Schneckenburger (zur kirchl. Christologie S. 49. Anm.) unter Alsted's Namen, ohne Angabe des Buchtitels, anführt: Satisfactio ad procurandam salutem electorum fuit necessaria, non absolute, siquidem deesse nequivit deo sapientissimo alius servandi modus, sed ex hypothesi beneplaciti dei. Dieser Satz rührt nicht von Alsted her, sondern von Heinr. Alting (Theol. didactica. Opp. Heidelbergensia I. p. 81). Jedoch derselbe Alting in der Explic. Catech. Palat. (Opp. III. p. 215) und ausführlich in der Theol. problematica nova loc. 3. probl. 25; loc. 12. probl. 35 entscheidet sich gegen dieses Zugeständniß, indem er, gegen die durch Twiß bezeichnete Richtung, die Strafgerechtigkeit als natürliches Attribut Gottes darstellt. Zugleich ist bemerkenswerth, daß er ebenso wie Voet die Abweichung der Vertreter der hypothetischen Nothwendigkeit der göttlichen Gerechtigkeit nicht als Heterodoxie beurtheilt, weil

reformirten Orthodoxie deutlich genug bekundet. Ferner wird die Geltung der Satisfactionslehre im Zusammenhange der reformirten Theologie dadurch nicht erschüttert, daß die Person Christi als geschichtliche Thatsache dem beneplacitum dei untergeordnet wird. Denn daß diese Thatsache ebenso zufällig in der Weltordnung ist, wie die Sünde, der sie entgegengesetzt wird, verhindert nicht, daß der Verlauf ihres Wirkens nach der nothwendigen Gerechtigkeit Gottes gemessen wird. Auch die Welt und das menschliche Geschlecht bestehen nur auf Grund eines willkürlichen Entschlusses Gottes; nachdem sie aber da sind, werden sie auf ein Gesetz verpflichtet, welches dem unveräußerlich nothwendigen immanenten Rechte Gottes entspricht[1]). Besteht also Christus als Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur nur durch beneplacitum dei, so folgt daraus für die reformirten Theologen weder wirklich, noch nothwendig, noch wahrscheinlich die Tendenz, seine Leistungen zum Heile der Menschen auf einen willkürlichen Maßstab Gottes zurückzuführen. Endlich hat es gar keinen ersichtlichen Einfluß gegen die Geltung des Begriffs der Satisfaction, daß hin und her, wie Schneckenburger (S. 47. 48) nachweist, die göttliche und nicht die menschliche Natur Christi für die Begründung jenes Gedankens bevorzugt wird. Denn wenn auch jene Darstellung häufiger wäre als sie ist[2]), so ist auch der Gedanke einer Versöhnung Gottes durch sich selbst nach der herrschenden Lehrweise eben an die Nöthigung durch die Gerechtigkeit Gottes geknüpft, da die Willkür, welche die doppelte Prädestination beherrscht, von dem Gebiete der Versöhnungslehre thatsächlich fern gehalten wird.

---

doch in der Hauptsache, nämlich in der factischen Anerkennung der Nothwendigkeit der Satisfaction Christi zum Zwecke der Erlösung, Uebereinstimmung zwischen den Parteien herrsche. Die Aeußerungen von Calvin, Zanchi, Petrus Martyr können aber ebenso wenig ins Gewicht fallen, weil dieselben Männer ganz absichtlich und ausführlich den Begriff der Satisfaction behaupten und begründen.

1) Voetius l. c. I. p. 342. 373.

2) Es ist eine Aeußerung von Coccejus (de foed. et testam. dei cap. 5, 92), welche Schneckenburger anführt: Ita mysterium illud maximum (pactum aeternum inter patrem et filium) pateseit, quomodo in deo iustificemur et salvemur, quomodo deus sit et qui iudicat et qui spondet atque ita iudicatur, qui absolvit et qui intercedit, qui mittit et qui mittitur. Item hoc, quomodo deus sibimet ipse satisfecerit suo sanguine.

40. Gemeinsam ist beiden Confessionen zweitens der Gedanke, daß die Genugthuung gegen die Gerechtigkeit Gottes oder gegen das Gesetz, als Folgerung aus der ewigen Regel des Verhältnisses der Menschen zu Gott, sowohl durch das Leiden und den Tod Christi, als auch durch seine Erfüllung des Gesetzes, — also durch die obedientia passiva et activa Christi, — geleistet werde (S. 235). Wenigstens ist die Abweichung des Johann Piscator in diesem Punkte, obgleich er unter den Reformirten Anhänger fand, nur als eine Episode anzusehen, welche die wesentliche Uebereinstimmung der lutherischen und der reformirten Theologen in dem vorliegenden Punkte eher befördert als gestört hat. Indessen ist es besonders lehrreich, an dem Widerspruche Piscator's gegen die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi, wie an der Stellung, welche die Gegner einnahmen, die Beobachtung zu bewähren, daß die Schultheologie in beiden Confessionen ihr Geschäft des verständigen Distinguirens nicht durch das historische Verständniß des ursprünglichen religiösen Zusammenhanges der Gedanken beherrschte. Piscator's Ansicht [1]), daß nur das Leiden und der Tod Christi satisfactorische Bedeutung habe, bezeichnet ohne Zweifel die Fortwirkung der Tradition Melanchthon's (S. 234), welche durch Ursinus [2]) für die deutsch-reformirte Kirche wirksam geblieben ist. Denn unter den Anhängern der Meinung Piscator's, welche ich bei Gerhard angeführt finde, sind Matth. Martini, Ludw. Crocius und Urban Pierius in Bremen, Pareus in Heidelberg, Goclenius in Marburg von Hause aus Melanchthonianer. Der Angelpunkt der Behauptung Piscator's ist der Gedanke, welcher als religiöse

---

1) Da mir seine Theses theol. (Herborn 1618) nicht zugänglich waren, so schöpfe ich den Stoff aus Gerhard, loc. theol. Tom. VII. p. 61 sqq. Anton. Walaeus loci comm. (Opp. I. p. 398 sq.) und Baur, Gesch. der Versöhnungslehre S. 352 ff.

2) Schneckenburger (S. 65) führt umgekehrt den Ursinus als Zeugen dafür an, daß schon vor Piscator der satisfactorische Werth des activen Gehorsams Christi von den reformirten Theologen anerkannt worden sei. Jedoch die von Schn. angeführten Aeußerungen des Ursinus sind aus dem Zusammenhang gerissen. Deutlich genug ergiebt sich aus dessen Beachtung, daß Ursinus den activen Gehorsam nur als Voraussetzung der Straffatisfaction kennt, und den status humiliationis unter dem Begriff des Leidens zusammenfaßt. Vgl. Explic. catech. Opp. I. p. 93. 231. 232.

Erfahrung die ganze reformatorische Gedankenentwickelung beherrscht, daß Sündenvergebung und Rechtfertigung synonyme Bezeichnungen derselben Sache sind. Indem auch die Concordienformel diesen Sprachgebrauch noch befolgt (S. 248), andererseits aber die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi aufstellt, so wird der geschichtliche Ort der Lehre Piscator's nur in der Gegenüberstellung mit der Lehre der Concordienformel richtig bestimmt, und nur hienach die Grenzen der Controverse zweckmäßig ermittelt. Die Argumente nun, welche Piscator aus der Bestimmung des Gesetzes, aus der Bestimmung der Satisfaction für unser Heilsbewußtsein, endlich aus der Bestimmung Christi ableitete, sind nicht alle gleichen Werthes. 1) Das Gesetz verpflichtet entweder zur Strafe oder zum Gehorsam. Christus hat uns von der Strafe befreit, die wir der Sünde wegen schuldig waren, also war es nicht nöthig, daß Christus anstatt unserer dem Gesetze Gehorsam erwies. 2) Wenn Christus an unserer Stelle das Gesetz erfüllte, dann brauchen wir es nicht zu thun; diese Folgerung ist absurd, also auch die Voraussetzung. Beides lehnt Gerhard mit Recht ab, indem er gegen den ersten Schluß daran erinnert, daß die Sünder durch die Erduldung der Strafe für die Uebertretung des Gesetzes nicht von der Erfüllung desselben entbunden werden, also auch ihr Stellvertreter beide Leistungen übernehmen müsse. Gegen das zweite gilt, daß die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes durch Christus nur den Sinn hat, dasselbe für die Gläubigen aufzuheben, sofern es der ursprüngliche Maßstab des Heilserwerbes war, nicht aber sofern es der allgemein geltende Maßstab auch für das christliche Leben ist. — Aus der Bestimmung der Satisfaction Christi für unser Bewußtsein von Rechtfertigung oder Sündenvergebung folgert Piscator 3) daß der Tod Christi überflüssig sein würde, wenn derselbe durch sein heiliges Leben Satisfaction geleistet hat. 4) Da jedoch dasjenige, wegen dessen die Sünden vergeben werden, der Inhalt der Satisfaction ist, die Sünden aber wegen des Todes Christi vergeben werden, so ist dieser allein genugthuend für Gott. Dieses Argument bewährte Piscator an dem religiös sittlichen Selbstbewußtsein gegen den Einwand, daß die Unvollkommenheit des Gehorsams der Gläubigen der Deckung durch den vollkommenen Gehorsam Christi bedürfe. Er sagt 5) daß diese Unvollkommenheit der Gläubigen eben nicht angerechnet, sondern vergeben wird aus demselben

Grunde, dem Tode Christi, welcher überhaupt die Reinigung von aller Sünde, also auch die von jener Unvollkommenheit bewirkt. Dagegen führt nun Gerhard eine Distinction ins Feld, welche gleichzeitig bei Lutheranern und Reformirten auftritt[1]), daß nämlich die Justification nicht blos in der Sündenvergebung, sondern auch in der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe, diese aber in dem activen Gehorsam gegen das Gesetz gegründet sei. Da nämlich Gott in der Rechtfertigung der Sünder nicht gegen die ewige Regel des Gesetzes verstoßen könne, so müsse dieselbe sich auf vollkommene Erfüllung des Gesetzes stützen, welche, da sie vom Sünder nicht geleistet werden kann, an seiner Stelle durch Christus geleistet sei und dem Sünder angerechnet werden müsse. Vorläufig erinnere ich daran, daß jene Distinction der Concordienformel noch fremd ist; indem aber ebenso ihre Begründung auf die beiden coordinirten Arten des Gehorsams Christi etwas Neues ist, wird dieser Gedankenzusammenhang noch einer besondern Prüfung bedürfen. Auf diesem Punkte also ist Piscator wenigstens nicht so leicht zu widerlegen, als in dem oben erörterten. Die einflußreichste Behauptung Piscator's ist jedoch 6) daß Christus durch seinen activen Gehorsam deshalb nicht stellvertretend für uns habe genugthun können, da er als Mensch für sich zu dessen Leistung verpflichtet gewesen ist. Sofern aber Christus nach dem Zeugniß des Paulus unter dem Gesetze gestanden habe, beziehe sich das nur auf den Fluch des Gesetzes, den Christus in seinem Leiden ertragen hat. Allerdings habe der active Gehorsam Christi gegen das Gesetz auch eine Bedeutung für die Satisfaction, aber nur diejenige indirecte, daß ohne das sündlose Leben Christi sein Leiden nicht den Satisfactionswerth gehabt hätte.

Durch die letzten Sätze hat Piscator zwar nicht die reformirte Lehrweise vollständig und charakteristisch formulirt, allein er vertritt hierin ein Interesse, welches von der reformirten Theologie aufrecht erhalten und von der lutherischen abgelehnt wird. Er hat gerade in diesem Gedanken Ursinus[2]) zum Vorgänger, der nur

---

1) Gerhard S. 69. — S. 260 beruft er sich auf Weinrich und auf Balduin. Ebenso Bucanus (Institutiones theol. 1604), vorher Georg Sohnius († 1588), Methodus theologiae und Exegesis Aug. Confessionis (Opera ed. 3. 1609).

2) Explicatio catechetica ad qu. 16: Quatuor modis Christus homo perfecte fuit iustus seu legem implevit 1) sua ipsius iustitia;

denſelben noch nicht ſo antithetiſch ausgedrückt hat. In den äußerſten Gegenſatz zu dieſer Anſicht tritt nun die der lutheriſchen Dogmatiker, welche die Verpflichtung Chriſti, für ſich dem Geſetze Gehorſam zu leiſten, deshalb in Abrede ſtellen, weil er als wahrer Gott nicht dem Geſetze unterworfen, ſondern demſelben als Herr übergeordnet ſei. Deshalb muß der von dem Gottmenſchen dem Geſetze wirklich geleiſtete Gehorſam lediglich als Leiſtung an der Stelle der Menſchen gedeutet werden. Die eine wie die andere Anſicht ſteht in directer Abhängigkeit von dem Unterſchied beider Parteien in der Lehre von der Perſon Chriſti. Iſt, nach lutheriſcher Anſicht, durch die Incarnation des Logos die Menſchheit Chriſti Träger aller göttlichen Eigenſchaften, alſo auch der Ueberordnung über das Geſetz geworden, ſo kann die Erfüllung des Geſetzes als Act der exinanitio des ſo beſchaffenen Gottmenſchen nur für diejenigen gelten, wegen deren er die exinanitio auf ſich nahm. Wird hingegen, nach reformirter Anſicht, das Wort Gottes Menſch, indem es ſich der Ausübung der ſpecifiſchen göttlichen Eigenſchaften begiebt, ſo widerſpricht es nicht der Gottheit Chriſti, daß er als Menſch dasjenige leiſtet, was allen Menſchen zukommt, alſo auch den Gehorſam gegen das Geſetz für ſich ſelbſt. Allein deswegen verzichten die hauptſächlichen Träger der reformirten Theologie keineswegs darauf, daß der active Gehorſam Chriſti doch zugleich auch ſtellvertretend für die Seinigen iſt. Sie tragen dafür zwei in ihrem Umfang und ihrer Wirkung abgeſtufte Argumente vor, von denen das zweite nicht bei Allen mit dem erſten verbunden iſt. Alſted, Keckermann, Ameſius, Walaeus, Witſius erklären, daß, da Chriſtus nur zu

---

solus enim perfectam obedientiam, qualem lex requirebat, praestitit; 2) solvendo poenam sufficientem pro peccatis nostris. — Prior vocatur impletio legis per obedientiam, qua ipse fuit conformis legi; posterior impletio legis per poenam, quam pro nobis dependit; 3) in nobis implet legem suo spiritu, dum videlicet per spiritum sanctum nos regenerat, et per legem informat ad obedientiam internam et externam, quam lex a nobis requirit, et quam in hac vita inchoamus, integram vero praestabimus in vita aeterna; 4) implet legem Christus docendo et repurgando eam ab erroribus et corruptelis (Opp. I. p. 93). Auch in den Theses de persona et officio unici mediatoris I. Chr. (l. c. p. 744 sq.) bringt U. zum deutlichen Ausdruck nur den ſatisfactoriſchen Werth des paſſiven Gehorſams Chriſti.

unſerem Vortheile Menſch geworden iſt, auch ſeine individuelle Geſetzerfüllung zu ſeiner Genugthuung und ſeinem Verdienſte gehöre[1]). Bucanus, Polanus, Ameſius, Voetius, Heidanus, Witſius erklären in fortſchreitender Deutlichkeit, die ganze Thätigkeit Chriſti als des Mittlers, ſeine Todesleiſtung wie ſein Gehorſam beruhe darauf, daß er von vornherein die Beſtimmung als Bürge und Haupt der zu Erlöſenden erfüllt[2]). Dieſer Gedanke

1) Amesius, Medulla I. 21, 24: Quamvis haec obedientia legalis a Christo iam homine facto iure creationis exigebatur, quoniam tamen non pro se ipso, sed pro nobis factus est, pars fuit humiliationis et satisfactionis et meriti illius.

2) Bucanus, Institutiones theol. XXXI, 27: Iustitia Christi — aliena non est, quatenus nobis destinata est. — Est etiam nostra illa iustitia, quatenus illud ipsum eius subiectum, nempe Christus, noster est. Polanus, Syntagma VI, 27. p. 781: Secundum quam naturam Christus est nobis a patre datus caput, secundum eandem est mediator inter deum et nos. Atqui secundum utramque naturam est datus caput. Ergo. Maior propositio est certissima, quia mediatorem esse est officium illius, qui a deo caput constitutus est ipsi ecclesiae. Amesius I. 20, 11: Pendet totum hoc mysterium (satisfactionis pro peccatis) ex eo, quod Christus sit constitutus talis mediator, ut sit etiam sponsor et commune principium redimendorum, sicut Adamus fuit creatorum et perditorum. 12: In eadem Christi humiliatione fuit etiam meritum, qua ordinatur ad nostrum commodum. Ostenditur hoc omnibus illis scripturae locis, quibus dicitur obedientia sua nobis procurasse iustitiam. Voetius, Disp. theol. II. p. 229: Obedientia activa a Christo praestita est pro Christo, quatenus singularis ille homo erat legi divinae subiectus, pro nobis, quatenus sponsor erat, et omnium salvandorum personam sustinebat (supra: ecclesiam suam repraesentans), ac pro iis omnem iustitiam legis implebat, quam illi implere non poterant. Heidanus, Corp. theol. chr. loc. IX. (Tom. II. p. 79): Christus tanquam semen mulieris contriturum semen serpentis, ut sanctificaret reliquum semen, factus est secundus Adam, in quo omnes censemur. Ut quicquid ille ut secundus Adam pro nobis fecit et passus est, id perinde sit, ac si nos id fecissemus et passi essemus. p. 105: Christus hic considerandus venit ut persona coniuncta (iuxta 2 Cor. 5, 15), ut secundus Adam et caput redimendorum. Witsius, de oecon. foed. dei II. 5, 11: Christus, ut dominus et caput et novus Adamus origo et fons haereditatis derivandae in fratres, habet obedientiam universae legis dei. Per eam tota multitudo eorum, qui ad ipsum pertinent, iusti constituuntur, i. e. censentur ius habere ad vitam aeternam, acsi quilibet eorum in propria persona illam obedientiam praestitisset.

war von Calvin insofern vorbereitet, als er die priesterliche Function Christi der königlichen untergeordnet und von ihr abhängig gemacht hatte (S. 208). Damit ist gemeint, daß Christi Leistungen die versöhnende Wirkung deshalb haben, weil er durch seine persönliche Würde als derjenige legitimirt ist, welcher an der Stelle der Erwählten, die zu ihm gehören, zu handeln hat. Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges beruht darauf, daß nicht blos die Wirkung, sondern auch die Absicht Christi sich auf die Erwählten bezieht, welche von Gott ewig in ihm erwählt sind, als ihrem Mittler und Haupte, d. h. so daß er von Gott ewig als das Mittel zur Verwirklichung der Gnade an den Erwählten bestimmt ist. Demgemäß ist der Typus der reformirten Theologie darin zum vollkommenen Ausdruck gebracht, daß das Subject der mittlerischen Leistungen, wie es auch durch Thomas von Aquinum (S. 67) geschehen ist, als caput ecclesiae charakterisirt wird. Hiedurch ist es möglich, nicht blos für Christi unverschuldetes Leiden, sondern auch für seine Gesetzerfüllung, unbeschadet ihrer Bestimmung für ihn selbst, stellvertretenden Werth zu behaupten.

Dieser Gedankenreihe haben sich die lutherischen Theologen fern gehalten; ich sehe aber nicht ein, warum sie dieselbe nicht hätten adoptiren können. Nur äußere Gründe können dafür geltend gemacht werden, daß es nicht geschah; etwa weil die Idee durch ihre Verflechtung mit dem Gedanken der Erwählung sie den Lutheranern verdächtig machte, oder weil sie bei den Reformirten selbst erst so spät zum Ausdrucke kam. Denn nicht nur lassen Luther und Brenz auf diese Combination rechnen, da sie die Rechtfertigung an die Kirche knüpfen (S. 209); sondern indem die lutherische Lehre von der Person Christi das Königthum Christi als Attribut seiner Incarnation feststellt, so kann die Geltung seiner exinanitio nicht hindern, daß er schon in der Absicht, die Kirche durch seinen doppelten Gehorsam zu gründen, als das wirksame Haupt derselben erkannt werde. Daß man jedoch diesen Gedanken nicht gebildet hat, rührt von dem Mangel an systematischem Geist bei den lutherischen Theologen her. Derselbe würde sich bewähren in der Verknüpfung der Erkenntnisse durch den Zweckbegriff; jedoch anstatt dessen bedient sich die lutherische Theologie gemäß dem Vorbilde Melanchthon's immer nur der Begriffe von Ursache und Wirkung. Deshalb bringt sie es auch nicht zur Erkenntniß der gegenseitigen Bedingtheit jedes der Aemter Christi durch die beiden

anderen, ſondern begnügt ſich mit einer Darſtellung derſelben, welche nur als eine vorläufige chronologiſche Schematiſirung des Stoffes gelten kann, nach welcher die eigentliche Arbeit des Begreifens der Einheit der mittleriſchen Thätigkeiten Chriſti erſt beginnen ſollte. Allerdings dient zur Milderung dieſes Urtheils der Umſtand, daß auch die reformirten Theologen die ſyſtematiſche Methode nicht in durchgreifender Weiſe handhaben. Gerade in der Darſtellung der drei Aemter Chriſti haben ſie ſich den Vortheil nicht zu Nutze gemacht, den Calvin durch die Ueberordnung des königlichen Amtes Chriſti über das prieſterliche gewonnen hatte. Sie bedienen ſich vielmehr deſſelben äußerlichen Schema und der Reihenfolge, welche die Lutheraner nach der Zeitordnung des Lebens Jeſu aufgefaßt haben, und deshalb gewinnt auch bei ihnen die Idee von Chriſtus als caput ecclesiae nicht die deutliche und durchgreifende Darſtellung, welche man erwarten ſollte. Um ſo weniger fiel den Lutheranern der Werth derſelben für die Deutung der mittleriſchen Leiſtungen Chriſti in die Augen. Schaden aber hätte ſie denſelben, wenn ſie ſie aufnahmen, nicht gebracht, ſondern nur Vortheil. Denn was die lutheriſche Begründung der ausſchließlichen Bedeutung des thätigen Gehorſams Chriſti für die Stellvertretung der Sünder betrifft, ſo iſt ſie ſehr wenig im Einklang mit den übrigen Principien der lutheriſchen Lehre. Daß Gott Herr des Geſetzes und der Gottmenſch deswegen auf deſſen Erfüllung für ſich nicht verpflichtet ſei, iſt ein Geſichtspunkt, welcher der lutheriſchen Theologie nicht würdig iſt. Nämlich hier ſchlägt ſeltſamerweiſe der ſcotiſtiſche Gottesbegriff durch, den die Lutheraner ſonſt ſo geſchickt ſind zu vermeiden, und deſſen Geltung in der calviniſchen Prädeſtinationslehre für Gerhard einen ſehr unberechtigten Anlaß zur Mißdeutung der reformirten Verſöhnungslehre gegeben hat (S. 266). Freilich als Nominaliſt wußte Luther nicht anders, als daß Gott exlex ſei; aber indem die Lutheraner auf Luther's Prädeſtinationslehre verzichteten, haben ſie gerade jene Meinung von ſich geſtoßen; und ihrer Verſöhnungslehre liegt der ausgeſprochene Gedanke zu Grunde, daß das Geſetz der ewige Inhalt des Willens Gottes ſelbſt ſei. Iſt es alſo nicht vielmehr in Uebereinſtimmung mit dieſem Grundſatz, wenn Walaeus die Lutheraner wegen ihrer Ausbeutung von Matth. 12, 8, daß Chriſtus als Gott lege superior ſei, damit zurechtweiſt: nec tamen propterea potuit se ipsum abnegare, quia natura divina

sibi ipsi lex est? Gerade die Gottheit Christi würde demnach den Gedanken begründen, daß der Gottmensch für sich selbst nicht anders kann als dem Gesetze gemäß zu leben. Ich will hiemit anzeigen, daß die Abweichung, welche in der Deutung der obedientia activa Christi zwischen den Theologen beider Parteien obwaltet, keinen festen Artunterschied zwischen ihren Lehren bezeichnet, daß er vielmehr zufällig und nicht principiell ist.

Die Beurtheilung, welche Schneckenburger (S. 61 ff.) der vorher erörterten Gedankenreihe der reformirten Theologen widmet, führt nicht zum Ziele, sondern ergeht sich in unrichtigen Folgerungen aus gewissen Voraussetzungen der reformirten Christologie, weil ihm jene für die geschichtlichen Leistungen Christi maßgebende Bedeutung als caput et sponsor electorum gänzlich entgangen ist. Richtig ist die Bemerkung, daß der stellvertretende Werth des activen Gehorsams Christi gegen Piscator nicht schon durch die Rücksicht erwiesen ist, daß Christus nicht für sich, sondern nur um unserer willen Mensch ist. Denn dieser Bestimmung würde Christus auch entsprechen, wenn seine vollkommene Gesetzerfüllung mit Piscator als die Bedingung angesehen würde, ohne welche er nicht anstatt unserer die Strafe erleiden konnte. Allein in der Bestimmung als caput et sponsor electorum ist Christus dazu legitimirt, daß seine Handlungen für seine Gemeinde angesehen werden, als seien sie von dieser selbst geleistet worden. Im weitern Verlaufe seines Urtheils nimmt nun Schneckenburger allerdings Notiz von dem Gedanken der unio fidelium cum Christo. Er erinnert an die (später vorzuführende) Annahme, daß Christus für sich die gloria verdient habe, und zugleich für die Anderen, die mit ihm Eins sind, und denen deshalb sein Verdienst zugerechnet werden kann; aber er meint, daß diese Gemeinschaft mit Christus nur als Wirkung der verdienstlichen Gesetzerfüllung Christi aufgefaßt werde, daß jedoch dieser Gesetzerfüllung kein stellvertretender Werth beigelegt werden könne, da die Seinen gerade als solche dem Gesetze verpflichtet werden. Allein diese Bemerkungen sind eben nicht im Sinne der reformirten Theologie. Die wirkliche Einigung der Erwählten mit Christus wird durch dessen efficacia (im heiligen Geiste) auf seine satisfactio et meritum gerade deshalb begründet, weil er in der absichtlichen Ausübung seiner amtlichen Functionen auf Grund des Erwählungsrathschlusses oder des ewigen pactum im Voraus als das Haupt und der Bürge der zu Erlösenden

dargeſtellt iſt[1]). Daß er als ſolcher an der Stelle der Erwählten das Geſetz erfüllt, wird ferner durch die verſchärfte Verpflichtung derſelben auf das Geſetz nicht widerlegt. Denn wie die Alten deutlich genug erklären, kommt es bei dem ſtellvertretenden Werthe des activen Gehorſams Chriſti darauf an, das Geſetz als das Maß des ſelbſtändigen Erwerbes der Seligkeit aufzuheben; daneben kann der pflichtmäßige Gehorſam der Erwählten gegen das Geſetz durch den Geſichtspunkt der göttlichen Gnadenordnung begründet ſein. Es iſt alſo kein Widerſpruch, daß das Geſetz als Maßſtab des Heilserwerbes durch Chriſti ſtellvertretende Erfüllung für uns aufgehoben iſt, und daß Gott die aus Gnade Erwählten auf dem Wege der Geſetzerfüllung zu dem Gnadenziel des ewigen Lebens gelangen läßt.

41. Gerhard hatte Piscator's Widerſpruch gegen die ſatisfactoriſche Bedeutung des activen Gehorſams Chriſti durch die Diſtinction zurückgewieſen, daß die Juſtification die Vergebung der Sünden und die Anrechnung der Gerechtigkeit Chriſti umfaſſe, daß jene auf die ſatisfactoriſche Bedeutung des Todes, dieſe auf die des Lebens Chriſti ſich ſtütze (S. 273). Dieſe Formel, in welcher Thomaſius in Erlangen den genuinen Sinn des Begriffs der Rechtfertigung erkennt (S. 248), kommt zwar bei lutheriſchen wie reformirten Dogmatikern zur Anwendung; aber wie ſie den Sprachgebrauch der Reformationsepoche verleugnet, ſo hat ſie keineswegs durchgehende Zuſtimmung gefunden. Gerhard ſelbſt (tom. VII. p. 260. 261. Loc. 17. cap. 4. § 199) muß geſtehen, daß die beiden Güter nicht in Wirklichkeit, ſondern nur secundum rationem, d. h. nach einer ſehr äußerlichen Betrachtungsweiſe zu unterſcheiden ſind, und Quenſtedt ſtimmt damit überein. Baier (Theol. pos. III. 5, 11), mit Berufung auf Hülſemann, weiſt wenigſtens darauf hin, daß wenn jene Güter unterſchieden werden ſollen, die imputatio iustitiae begrifflich der Aufhebung der Sündenſchuld vorangehe, und ebenſo entſcheiden ſich die Reformirten Polanus (Syntagma p. 840), H. Alting (Theol. probl. nova p. 726) und Franc. Turretinus (Compend. theol. conscr. a L. Riissenio p. 427). Die Voranſtellung der Sündenvergebung vor der Anrechnung der Gerechtigkeit, welche

1) Vgl. die oben (S. 275) angeführten Belege.

Thomasius billigt, ist nur die oberflächliche Auffassung eines vorgeblich erscheinenden Verlaufes unter dem Schema der termini a quo und ad quem. Denn wenn man mit dieser Schulweisheit das Phänomen des Bewußtseins vergleicht, welches erklärt werden soll, so enthält dasselbe die beiden Urtheile: ich bin frei von Schuld, und: ich bin gerecht gesprochen, im Sinne ihrer vollkommenen Identität. Die Distinction ist also nicht mit Berücksichtigung des subjectiven Rechtfertigungsbewußtseins gebildet, sondern nur zu Ehren der Coordination der beiden Arten des Gehorsams Christi gegen das Gesetz unter dem Gesichtspunkte der Satisfaction. Deshalb scheint das Argument Gerhard's gegen Piscator nicht triftig zu sein. Die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams neben der des passiven soll erkannt werden aus der entsprechenden Unterscheidung von Sündenvergebung und Anrechnung der Gerechtigkeit. Nun aber weiß der Gläubige dieses Beides nicht als unterschiedenen Besitz. Also kann sich der Gläubige auch nicht von der Nothwendigkeit jener Distinction überzeugen.

Wenn auch die gegen Melanchthon's Schule übereinstimmende Behauptung des satisfactorischen Werthes des activen Gehorsams Christi jene Probe an dem Bewußtsein des Gläubigen nicht besteht, so liegt dieselbe doch aus einer andern Rücksicht in der Consequenz der Voraussetzungen, welche von beiden Zweigen der reformatorischen Theologie anerkannt werden. Allein diese Rücksicht ist trotz alles Scharfsinns der Theologen in der Epoche des 17. Jahrhunderts nicht klar gestellt worden. Der Gedanke, auf den es ankommt, wird von den Alten oft genug ausgesprochen, aber nur im apologetischen Zusammenhange, hingegen wird er nicht an seinem systematischen Orte verwendet, weil sein Inhalt nicht unmittelbar im leitenden religiösen Bewußtsein vorkommt. Sehr präcis spricht ihn z. B. F. Turretinus (a. a. O. S. 425) aus: Obiectio: Ergo nos non tenemur ad obedientiam activam, quia Christus eam pro nobis praestitit. Resp. Negatur consequentia. Sequitur quidem, nos ad eam non teneri eundem in finem, sc. ut per eam vivamus; sed non obstat, quominus teneamur ad idem obsequium deo praestandum, non ut vivamus, sed quia vivimus, non ut ius acquiramus ad vitam, sed ut iuris acquisiti possessionem adeamus[1]). Den Werth dieses

1) S. o. S. 279 meine gleiche Bemerkung gegen Schneckenburger. Vgl. Gerhard l. c. p. 71 (gegen Piscator): Ab onere perfectae et ad

Gedankens habe ich ſchon oben (S. 249) bei der Erklärung der Lehre der Concordienformel bezeichnet. Indem ſich der Gläubige wegen Chriſtus der Vergebung der Schuld bewußt iſt, die er durch Uebertretung des Geſetzes ſich zugezogen hat, ſo iſt der Gnadencharakter der ihm bewußten identiſchen Gerechtigkeit vor Gott nicht ſicher geſtellt, wenn er nicht zugleich ſich entbunden weiß von dem Rechtsverbande, den das ewige Geſetz dahin feſtſtellt, daß die Gerechtigkeit oder das ewige Leben durch die Erfüllung ſeiner Gebote von den Menſchen erreicht wird[1]). Durch dieſe Rückſicht erſt wird, auf Grund der gemeinſamen Vorausſetzungen, Piscator's Behauptung widerlegt, daß Chriſtus nur durch ſein ſtellvertretendes Leiden uns von dem Fluche des Geſetzes befreit hat. Denn das hätte den Sinn, daß, nachdem unſere Schuld gegen das Geſetz getilgt war, wir auch unter Chriſtus von Neuem das ewige Leben durch Geſetzerfüllung nach dem Maße des Rechtes zu erſtreben haben. Alſo vorausgeſetzt, daß das Geſetz als Ausdruck der ewigen Gerechtigkeit die Menſchen urſprünglich rechtlich dazu verpflichtet, durch Erfüllung ſeiner Gebote das ewige Leben zu erwerben, vorausgeſetzt, daß die Gnadenordnung unter Chriſtus die Vergebung der Geſetzübertretungen der Menſchen zur permanenten Grundlage des Lebens der Gläubigen macht, ſo muß der Begründer dieſer Ordnung zugleich dafür bürgen, daß das Geſetz als rechtlicher Maßſtab des Erwerbes des ewigen Lebens überhaupt keine Anſprüche mehr an die Gläubigen macht. Vorausgeſetzt aber, daß die Gnadenordnung nicht überhaupt in Widerſpruch mit der ewigen Gerechtigkeit Gottes und mit deren Ausdrucke, dem Geſetze, treten darf, vorausgeſetzt, daß die Ablöſung des Geſetzes durch Chriſtus nicht den Sinn der abrogatio et dispensatio,

---

vitam aeternam adsequendam praestandae obedientiae Christus perfectissima sua obedientia nos liberavit.

1) Wie wenig der erörterte Gedanke bei den orthodoxen Dogmatikern ſein ſyſtematiſches Recht gewinnt, ergiebt ſich z. B. daraus, daß Walaeus und Quenſtedt, welche ſich ſo über die Nothwendigkeit der Satisfaction durch Chriſti activen Gehorſam ausſprechen, wie ich es vorgetragen habe, zugleich die Diſtinction aufſtellen, daß der paſſive Gehorſam unſere Strafe, der active unſere Schuld (culpa) deckt, — eine Diſtinction, welche entweder ganz unverſtändlich iſt, oder über den Geſichtskreis weit hinausgreift, den die orthodoxe Theologie einnimmt. Vgl. Walaeus l. c. p. 397. 399. Quenſtedt P. III. p. 282. 284.

ſondern den der exsecutio et explicatio haben muß, ſo iſt nöthig, daß Chriſtus anſtatt der Menſchen als Sünder die Strafforderung des Geſetzes, und anſtatt der Menſchen als Menſchen die Rechtsforderung des Geſetzes erfüllt hat[1]).

Die Genugthuung Chriſti gegen die weitere und gegen die engere Forderung des Geſetzes wird als Urſache unſerer Rechtfertigung bekanntlich abgeleitet aus der Gerechtigkeit Gottes. Nun iſt aber unſere Rechtfertigung direct als Wirkung der göttlichen Liebe und Gnade gemeint. Die Genugthuung Chriſti an die göttliche Gerechtigkeit kann alſo nur indirect, nur als conditio sine qua non der Rechtfertigung der Gläubigen aufgefaßt werden. Sofern die Leiſtungen Chriſti als Genugthuung an das Geſetz für die Gläubigen gelten, iſt damit erſt die Ablöſung des Maßſtabes der juriſtiſchen Gerechtigkeit Gottes erklärt, noch nicht aber die Feſtſtellung des neuen Maßſtabes der poſitiv rechtfertigenden Gnade. Die Theologen haben ſich dieſen Geſichtspunkt oft genug nicht klar gemacht. Ich darf hingegen daran erinnern (S. 248), daß die Concordienformel dieſer Rückſicht entſpricht, indem ſie neben den coordinirten Formen des paſſiven und des activen Gehorſams Chriſti, welche den Forderungen des Geſetzes genuggethan haben, Beides in dem Einen freiwilligen Gehorſam zuſammenfaßt, den Chriſtus doch auch im Leiden thätig dem Willen Gottes geleiſtet hat, und der aus Gnade den Gläubigen als ihre Gerechtigkeit angerechnet wird. Nun ſollte man in der Conſequenz der Lehre von Chriſti Perſon erwarten, daß, ſofern der Gottmenſch als der Vertreter der Menſchen durch ſein Handeln und Leiden die von der Gerechtigkeit Gottes geſtellte Bedingung der Rechtfertigung der Gläubigen erfüllt, zugleich in dem aus der Liebe zu den Menſchen fließenden Gehorſam des ganzen Lebens des Gottmenſchen die Vertretung der Liebe und Gnade

1) Rodolf, Catechesis Pal. illustrata p. 338. Ius ad vitam pendet ab impletione legis. p. 340. (In Christo) deus nos iustificat imputata ea iustitia, quam lex primaria intentione exigit, quae alia non est, quam perfecta legis impletio. Altera illa, quae in passiva obedientia sita est, secundario demum et supplendo prioris defectui a lege postulatur. Assertioni nostrae inde fides constat, quia iustificatio nostra fit sine legis rescissione, quin potius cum legis stabilitione. Adde, si deus sola peccatorum remissione nos iustificaret censendo, nos nihil omisisse, hactenus solum essemus non iniusti.

Gottes aufgewiesen, und in demselben nicht blos der Stoff, sondern auch die formelle Kraft der positiven Rechtfertigung nachgewiesen würde. Nur auf diesem Wege würde das Gleichgewicht in der Deutung der Functionen Christi zum Ausdruck kommen, welches durch die Lehre von den zwei Naturen Christi gefordert wird. Allein so, wie die Lehre von den Lutheranern und den Calvinisten wirklich entwickelt ist, soll die göttliche Natur Christi beim Leiden Christi nur als werthgebendes Moment, beim Handeln Christi als Bedingung seiner Vollkommenheit betheiligt sein; in keinem dieser Fälle ist sie, wie in der prophetischen und königlichen Function Christi, als wirkendes Subject aufgefaßt. Trotz alles Eifers gegen die scholastische Ansicht, daß blos die menschliche Natur Christi Subject seines irdischen Thuns und Leidens sei, kommt die Ansicht der Evangelischen auf nichts Anderes hinaus. Sofern also die Gnade Gottes für den Verlauf und die Wirkung des Thuns und Leidens Christi veranschlagt wird, beschränkt sich die Meinung der Theologen darauf, daß die Gnade Gottes den Gottmenschen ins Dasein führt, und daß sie seine Leistungen den Gläubigen zur Gerechtigkeit rechnet. Nicht aber wird die Immanenz der Liebe Gottes selbst in der Liebe und dem Gehorsam Christi dargelegt, noch für den Zusammenhang der Lehre verwerthet. Vielmehr wird der Gehorsam oder die Gerechtigkeit Christi als der Stoff, der den Gläubigen angerechnet wird, unter dem Begriffe des Verdienstes dem Gnadenwillen Gottes gegenübergestellt, welcher die formelle Kraft seiner Anwendung auf die einzelnen Gläubigen ist.

Ursprünglich unterscheiden die evangelischen Theologen gar nicht zwischen satisfactio und meritum, sondern die der Gerechtigkeit Gottes zugewendeten Leistungen, welche streng genommen unter den Begriff satisfactio fallen, werden, ohne daß ein Bewußtsein des Unterschiedes obwaltet, auch als meritum bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch bleibt auch bei den Reformirten herrschend. Die Concordienformel hatte nun aber bald den passiven und den activen Gehorsam Christi unterschieden und auf die abgestuften Forderungen der Gerechtigkeit Gottes bezogen, bald die entgegengesetzten Erscheinungen des Leidens und Thuns Christi wieder zusammengefaßt unter den Liebesgehorsam Christi gegen Gott (S. 248). Hiemit waren die negative und die positive Bedingung der Rechtfertigung unterschieden worden. Mochte

nun für die negative Bedingung der Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit die gleiche Geltung von satisfactio und meritum fortdauern, so bezeichnet es einen richtigen Instinct, daß der juristische Begriff satisfactio unterdrückt wird, wenn es sich um die Gerechtigkeit oder den Gehorsam Christi handelt, der als Stoff der Rechtfertigung aus Gnade vorgestellt wird. Anstatt dessen bietet sich nämlich durchgängig, und schon früh, z. B. bei Selnecker der ausschließliche Gebrauch von meritum für die Bezeichnung der positiven Bedingung der Rechtfertigung dar. Dies ist sehr deutlich bei Gerhard. Ohne daß er absichtlich zwischen beiden Begriffen unterscheidet, nimmt er zuerst den Titel der causa meritoria iustificationis für den ganzen Umfang der heilsmäßigen Leistungen Christi, bezeichnet dann die negative Bedingung in der doppelten Gesetzerfüllung Christi beliebig als satisfactio und als meritum, trägt dann aber die Darstellung der positiven Bedingung der Rechtfertigung unter dem Titel vor, per quod Christus iustitiam coram deo valentem promeruerit (loc. XVII. 2, 55): Tota Christi obedientia, tam activa quam passiva ad illud meritum concurrit. Quamvis enim saepe morti Christi redemtionis opus tribuatur, id ideo fit, quia nusquam illuxit clarius, quod nos dilexerit ac redemerit dominus, quam in ipsius passione et morte, et quia mors Christi est finis et perfectio totius obedientiae. Plane ἀδύνατον est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare, quia in ipsa Christi morte concurrit voluntaria illa obedientia et ardentissima dilectio, quarum prior patrem coelestem, posterior nos homines respicit.

Es ist deshalb erklärlich, daß sich auch eine absichtliche Unterscheidung beider Gesichtspunkte einstellt. Natürlich bleibt dieselbe eine begriffliche. Amesius (medulla I. 20, 13), bei dem ich sie zuerst finde, sagt ausdrücklich, daß sie nicht gilt re ipsa, ita ut in variis et inter se differentibus operationibus debeant quaeri, sed varia ratione in una eademque obedientia debent agnosci. Allein diese Distinction hat durch Amesius nicht die nöthige Anwendung gefunden. Er bezieht die satisfactio auf das Strafleiden, das meritum auf den activen Gehorsam, indem er diesen nicht als die active Erfüllung des Gesetzes und als die Totalität der Erfüllung des göttlichen Willens distinguirt. Erst auf der Höhe der theologischen Entwickelung bringt es Quen-

ſtedt zu einer leidlichen Auseinanderſetzung der Sache[1]). Denn in Nr. 1 iſt der Erfolg der Satisfaction zu eng gefaßt, und blos der paſſive Gehorſam als Stoff jenes Begriffes geſetzt, indeſſen ergiebt ſich aus Nr. 4, daß auch die ſtellvertretende Erfüllung des Geſetzes unter die Satisfaction fällt. Hingegen durfte an der Hand der Concordienformel unter Nr. 4 deutlicher hervorgehoben werden, daß die beiden Arten des Gehorſams in ihrer Unterſcheidung ſatisfactoriſch, in ihrer Zuſammenfaſſung meritoriſch ſind. Ferner iſt unter Nr. 2 das Verhältniß beider Begriffe zu einander im Schema von causa und effectus nicht glücklich dargeſtellt, wenn Nr. 5 Recht hat, daß die identiſchen Handlungen nach ihren verſchiedenen Beziehungen zu Gott durch jenes Begriffspaar unterſchieden werden. Da nun aber die Freiheit des Gehorſams Chriſti, welche das meritum bezeichnet, das Merkmal iſt, welches über die Congruenz deſſelben mit dem Ge-

---

1) Quenstedt P. III. cap. 3. membr. 2. sect. 1. thes. 26: Satisfactio et meritum Christi non sunt *ἰσοδυναμοῦντα*. Nam

1. illa compensat iniuriam deo illatam, iniquitatem expiat, debitum solvit et a poenis aeternis liberat, — hoc restituit nos in statum benevolentiae divinae; mercedem gratuitam seu gratiam remissionis peccatorum, iustificationem et vitam aeternam peccatoribus acquirit;
2. illa se habet ut causa, hoc ut effectus. Ex satisfactione enim meritum ortum est. Satisfecit Christus pro peccatis nostris et pro poenis illis debitis et ita promeruit nobis gratiam dei, remissionem peccatorum et vitam aeternam;
3. satisfactio facta est deo unitrino eiusque iustitiae, non nobis, licet pro nobis facta sit. At non ipsi trinitati, sed nobis Christus aliquid meruit et merito suo acquisivit;
4. actus exinanitionis, ut legis impletio, passio, mors sunt simul satisfactorii et meritorii, actus vero exaltationis, ut resurrectio, adscensio in coelum, sessio ad dexteram dei non satisfactorii actus sunt, sed solum meritorii; eo ipso resurrectionem ad vitam nobis promeruit et coelum reseravit;
5. satisfactio ex debito oritur, sed meritum opus plane indebitum ac liberum est, cui ex adverso respondet merces.

In unvollſtändiger Weiſe iſt Feuerborn, Syntagma primum sacrarum disquisitionum (Marburg 1642) p. III. diss. 8 vorangegangen, Hollatz Examen theol. P. III. sect. 1. cap. 3. qu. 79 ihm nachgefolgt. Hingegen lehnt Voetius, Disputationes theol. Tom. II. p. 229 die Diſtinction von Ameſius ab.

ſetze übergreift, und in dem Begriff der satisfactio nicht ausgeſchloſſen iſt, ſo iſt die ſatisfactoriſche Bedeutung ſeiner Leiſtungen vielmehr als die conditio sine qua non ihres meritoriſchen Werthes richtig erkannt. Ferner iſt unter Nr. 4 in ungeſchickter Weiſe auf den meritoriſchen Werth der Acte der exaltatio Christi gerechnet, welche nicht zum officium sacerdotale gehören, alſo überhaupt nicht in Betracht kommen. Der wiſſenſchaftliche Hauptmangel der ganzen Erörterung liegt aber darin, daß der Begriff des meritum überhaupt nicht erklärt, daß namentlich nicht das Verhalten Gottes bezeichnet iſt, welchem der Begriff des meritum entſpricht. Die geſammten Theologen jener Epoche haben ſich dieſe Aufgabe nicht geſtellt, indem es ihnen nach ihrer ganzen Religioſität undenkbar war, daß das meritum Christi auch einen Vortheil für Gott haben könne. Non ipsi deo, sed nobis Christus meruit. Auch diejenigen, welche ſich durch Bekanntſchaft mit der ſcholaſtiſchen Theologie des Mittelalters auszeichnen, verrathen keine Ahnung von der Wichtigkeit der Entſcheidungen des Thomas und des Duns über den Begriff des Verdienſtes und deſſen Anwendung auf Chriſtus. An dieſem Punkte mag man erkennen, daß die proteſtantiſchen ſogenannten Scholaſtiker des 17. Jahrhunderts an den wiſſenſchaftlichen Geiſt und Impuls der Scholaſtiker des Mittelalters nicht hinanreichen. Zugleich bleibt hier die Aufgabe ſtehen, daß man erwäge, ob das beneplacitum Gottes, welches nach Calvin (S. 229) und Polanus die Bedingung der Geltung eines meritum Christi, alſo das Correlat dieſes Begriffes iſt, neben dem Begriffe der Gerechtigkeit die Gnade und Liebe Gottes erſchöpfend ausdrückt.

Die Lutheraner denken nach ihren chriſtologiſchen Prämiſſen auch nicht daran, daß das Verdienſt des Gottmenſchen eine rückwirkende Kraft auf ihn ſelbſt habe, daß er ſich einen Vortheil für ſich erworben habe. Hiermit ſtimmen die älteren Reformirten, Calvin, Beza, Keckermann[1]) überein, theils weil auch Chriſtus nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur wegen der Sünder Menſch iſt, theils, wie Beza bemerkt, wegen ſeiner Gottheit, die ihn von Anfang an des ewigen Lebens würdig macht. Hiegegen behaupten Zanchi (de incarnatione. Opp. VIII. p. 173. 174), Gomarus (in ep. ad. Philipp. Opp. I. p. 531), Voet

1) Bei Schweizer, Ref. Glaubenslehre II. S. 381.

(l. c. II. p. 279. 280), daß Chriſtus nicht nur als Menſch für ſich die exaltatio oder gloria, ſondern auch als Gott die plenior gloriae patefactio verdient habe, welche durch die Menſchwerdung oder Erniedrigung des Logos verhüllt war. Dieſe Anſicht iſt nämlich nach der chriſtologiſchen Anſicht der Reformirten möglich. Indeſſen vermittelt H. Alting (Theol. probl. I. 43) zwiſchen beiden Anſichten ſo, daß Chriſtus ein Verdienſt in erſter Linie nur für uns erſtrebt hat, und für ſich nur inſofern, als er ſich mit der Erzielung unſeres Heiles völlig identificirte.

Ich glaube behaupten zu dürfen, daß die Abweichung des reformirten Lehrtypus vom lutheriſchen an dieſem Orte ſich nicht weiter erſtreckt, als auf den eben beſprochenen Zug. Die Punkte, auf welchen Schneckenburger außerdem Differenzen zwiſchen beiden Schulen nachweiſt, ſind entweder nicht ſtreitig, oder finden nur bei wenigen und nicht entſcheidenden reformirten Theologen Vertretung. Es wird von ihm für eine weſentlich reformirte Anſicht ausgegeben, daß nicht blos der actuelle Gehorſam Chriſti bis zum Tode, ſondern auch die habituelle Heiligkeit ſeiner Natur, als Gegentheil der Erbſünde, ſtellvertretenden Werth zur Imputation habe. Hiefür wird angeführt (Schn. S. 66) die Antwort des Heidelberger Katechismus ad qu. 36: quod sua innocentia ac perfecta sanctitate mea peccata, in quibus conceptus sum, tegat. Geſetzt nun, daß hiemit die habituelle Reinheit Chriſti im Gegenſatze zu der actuellen gemeint ſei, was nicht ganz ſicher ſteht, ſo würde dieſer Gedanke nichts weniger als ſpecifiſch reformirt ſein. Denn auch Gerhard (loc. XVII. 2, 56) lehrt, daß die habitualis humanae naturae Christi iustitia a merito nostrae iustitiae minime exulabit. Schneckenburger bezieht ſich bei dieſer Sache auch auf Urſinus, den Verfaſſer des Heidelberger Katechismus, welcher in dem Doctrinae christianae compendium, sive commentarii catechetici (Genev. 1584) p. 479 ſchreibt: Imputatur nobis et prior illa legis impletio, nempe humiliatio et iustitia humanae Christi naturae, — propter obedientiam vel satisfactionem ipsius[1]). Genauer betrachtet ſchlägt

1) Die Ausgabe der Vorleſungen des Urſinus über den Heidelberger Katechismus, aus welcher dieſer Satz entlehnt iſt, iſt nämlich von Zuhörern derſelben bewirkt, und hat eine caſtigirte Bearbeitung des Pareus (ſeit 1591) hervorgerufen, welche in die Opera ed Quirin. Reuter. Heidelb. 1612

aber dieſer Satz vielmehr ein in einen andern von Schneckenburger formulirten Differenzpunkt der reformirten Lehrweiſe gegen die lutheriſche. Er behauptet nämlich, daß es reformirte Lehrweiſe ſei, auch die assumtio carnis als einen Akt der Obedienz des Logos zum Stoffe der angerechneten, alſo ſtellvertretenden Gerechtigkeit Chriſti hinzuzufügen. Schneckenburger (S. 68) macht freilich darauf aufmerkſam, daß dieſer Act nicht unter den Begriff der Stellvertretung paſſe, da im Kreiſe der menſchlichen Pflichten Nichts dieſem Acte analog iſt. Aber deshalb iſt dieſe Meinung ihm willkommen als Bruch in den Begriff der Stellvertretung, welcher nach ſeiner Anſicht in der reformirten Theologie nicht ſehr feſt ſteht. Nun hat allerdings außer dem ſpäten Rodolf (Catech. Palatina illustrata, Bernae 1697. p. 214) auch ſchon Urſinus dieſe Meinung angedeutet. Es heißt bei ihm (Opp. I. p. 232): Iustitia nostra est sola satisfactio Christi praestita legi pro nobis, seu poena, quam sustinuit Christus pro nobis, atque adeo tota humiliatio Christi, hoc est assumtio carnis, servitutis, penuriae, ignominiae et infirmitatis, passionis et mortis tolerantia. Indem er hinzufügt: ea enim satisfactio aequipollet vel impletioni legis per obedientiam vel poenae aeternae propter peccata, ad quorum alterutrum lege obligamur, — ſo bezeichnet er ſeinen Standpunkt (S. 273), auf dem er blos dem paſſiven Gehorſam ſtellvertretenden Werth beimißt. Rechnet er nun zu den Proben des Leidens und der Strafe auch den Act der Menſchwerdung des Logos, ſo iſt das freilich eine aparte Anſicht. Ich finde dieſelbe noch bei Matth. Martini (Christiana et catholica fides. Bremae 1618. p. 259), der als Anhänger Piscator's die Erfüllung des Geſetzes der Liebe durch Chriſtus als Pflicht der Creatur, deshalb nicht als ſtellvertretend, auch nicht als einen Zug der exinanitio betrachtet. Derſelbe aber antwortet auf die Frage, quomodo sancta Christi conceptio nostra peccata tegit, — quatenus in ea consideratur domini altissimi exinanitio, in qua tota et sola posita est satisfactio pro peccatis nostris. Allein dies iſt nichts Anderes als eine momentane Uebertreibung; als Subſtrat der Satisfaction gilt doch nur die Exinanition des Menſchgewordenen im Leiden. Denn

---

aufgenommen iſt; in dieſem authentiſchen Texte fehlt jene von Schneckenburger berückſichtigte Aeußerung. Vgl. Walch, Bibliotheca theol. selecta I. p. 520.

p. 294 heißt Christus proprie et per se exinanitus, quatenus homo, und p. 298 wird gesagt: si exinaniri sit privari aliquo bono, incarnatio non est exinanitio. Um so weniger Gewicht also ist jener Ansicht beizulegen, auf welche die eigentlichen Vertreter der reformirten Orthodoxie nicht eingegangen sind, offenbar aus der von Schneckenburger formulirten Rücksicht. Denn incorrect ist die Ansicht gerade von der Theorie des pactum aeternum aus, an die Schn. zum Verständniß derselben erinnert. Denn das pactum des Logos-Sohnes stellt den Gehorsam des Menschgewordenen in Aussicht; die Menschwerdung selbst, als erster Act der humiliatio gilt aber als ein ebenso selbständiger Act, wie das pactum selbst, fällt demnach nicht unter den Gesichtspunkt des Gehorsams, den sie erst möglich macht[1]). Unreformirt und nichts weniger als constitutiv ist endlich die wunderliche Ansicht, zu der sich Eglin (de magno insitionis nostrae in Christum mysterio. Marburg 1613) in übertreibendem Widerspruch gegen Piscator verstiegen hat (Schn. S. 128. 129), daß der stellvertretende Gehorsam Christi sich auch in den status exaltationis fortsetze. Nirgends kehrt diese Ansicht wieder, und Gomarus (a. a. O.) erklärt sie für falsch mit dem Bemerken, daß das meritum Christi consummatum est in terris in statu humilitatis.

Schneckenburger hat sich verhehlt, daß diese Ansichten unter den reformirten Theologen selbst isolirt sind, weil sie ihm zum Beweise dienen sollen, daß die reformirte Theologie in der Gegenwirkung gegen Piscator überhaupt die Tendenz kundgebe, die Bedeutung des passiven Gehorsams in die des activen aufzulösen (S. 64 ff.). Geschah dies unter dem Gesichtspunkte, daß doch nur die göttliche Gesinnung des Gottmenschen dem Leiden Werth

1) Coccejus de foedere et testamento dei cap. 5, 93: Posito aeterno decreto patris et filii, postquam hic ex muliere natus et caro factus est et servi formam accepit, eo ipso factus est sub legem, servus, debitor obedientiae a nobis praestandae. Gomarus in ep. ad Philipp. (Opp. I. p. 531): Meritum Christi in humilitate et obedientia consistit ratione secundi gradus humilitatis (Gehorsam gegen das Gesetz im Gegensatz gegen die Incarnation), cui soli Paulus opponit exaltationem tanquam praemium. — Hiedurch wird überhaupt der Gesichtspunkt widerlegt, von welchem aus Schn. die reformirte Auffassung des Gehorsams Christi darstellt. Dessen Subject ist nicht der sich erniedrigende Logos-Gott, sondern der durch die Erniedrigung oder Incarnation des Logos existirende Gottmensch.

giebt, erſcheint demnach dieſes als die Spitze des thätigen Gehorſams, ſo meint Schneckenburger, an der reformirten Darſtellung den Sinn zu erkennen, daß der thätige Gehorſam nur ſo als ſtellvertretend gilt, wie er nicht blos ſtellvertretend iſt, ſondern mit der ihn tragenden göttlichen Kraft auf Andere übergeht. Dies bewährt ihm die früher (S. 50) ausgeſprochene Behauptung, daß die reformirte Theologie von jeher auf den von Schleiermacher formulirten Begriff der Lebensgemeinſchaft der Menſchen mit Gott angelegt ſei, die Chriſtus durch ſeine eigenthümliche Lebensdarſtellung herbeigeführt hat. Und zwar ſoll dieſe Gedankenreihe für die lutheriſche Lehrweiſe unerträglich ſein (S. 69). Dies iſt jedoch eine ganz wunderliche Mißdeutung des Thatbeſtandes. Die lutheriſche Lehre iſt nicht minder ſtark, wie die reformirte, dafür intereſſirt, die beiden coordinirten Arten des Gehorſams Chriſti, welche im Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit und zum Geſetze ſatisfactoriſch ſind, in den Einen activen Gehorſam, der ſich in Leiden und Tod bewährt, zuſammenzuziehen unter dem Zwecke der poſitiven Rechtfertigung der Gläubigen, was die Lutheraner thatſächlich und abſichtlich mit meritum bezeichnen (S. 283). Beide Syſteme ſetzen ferner, unbeſchadet ihrer chriſtologiſchen Verſchiedenheit, als das Subject des ſo zuſammengefaßten Gehorſams Chriſti den Gottmenſchen. Der Zweck der Lebensgemeinſchaft aber wird in beiden theologiſchen Schulen nur indirect an das meritum Christi angeknüpft, direct hingegen an die prophetiſchen und königlichen Functionen des erhöhten Gottmenſchen, welche gerade die Reformirten ſehr deutlich unter dem Begriffe der efficacia dem Inhalte des meritum logiſch entgegenſetzen. Dies ergiebt ſich auch an der dritten Form der Geſetzeserfüllung Chriſti, welche Urſinus bezeichnet (ſ. o. S. 274), welche aber Schn. (S. 69) unvollſtändig und deshalb undeutlich citirt, und in einer unrichtigen Weiſe verwendet hat. Denn auch der Geſichtspunkt, daß Christus nobis iustificationem meruit, bedeutet nicht, daß eine directe ungebrochene Linie von dem Gehorſam Chriſti bis zu dem Erfolge deſſelben an den Gläubigen gezogen iſt. Das meritum hat doch ſeine directe Wirkung an Gott, wenn auch dieſer Gedanke in beiden Schulen nicht ausgeſprochen wird. Erſt unter dem correlaten Begriff des praemium, alſo aus einer dem meritum Christi logiſch entſprechenden Wirkung Gottes, wird der erhöhte Chriſtus dazu legitimirt, die göttlichen Gnadengaben für die Einzelnen zu

vermitteln, zu deren Verleihung Gott durch das meritum obedientiae Christi sich bewegen läßt[1]).

42. In keinem Elemente der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung erscheint der Abstand der dogmatisch-theologischen Darstellung von der religiösen Conception des Zusammenhanges der Sache so deutlich als darin, wie die Data des status exaltationis Christi von den Dogmatikern verwendet werden. Ihre Deutung muß den zeitlichen Abstand zwischen den der Vergangenheit angehörenden Gehorsamsleistungen Christi und ihrer Wirkung auf die gegenwärtigen Gläubigen ausfüllen, jenen Abstand, welcher für die religiöse Vergegenwärtigung der Rechtfertigung im Gehorsam Christi eben gar nicht da ist. Auf jenem Gebiet nun ist den Theologen beider Confessionen dasjenige gemeinsam, was in dem Schema der drei Aemter Christi auf den status exaltationis sich bezieht. Unter das priesterliche Amt gehört die intercessio des himmlischen Hohenpriesters, durch welche die Fortdauer seines im irdischen Leben erworbenen Verdienstes für Gott verbürgt wird. Im Allgemeinen aber fällt die applicatio gratiae oder, wie die Reformirten sagen, die efficacia unter das königliche Amt Christi, sofern die Wirksamkeit durch den heiligen Geist, welche jene Thätigkeit vermittelt, zugleich die wirkliche Ausübung der göttlichen Herrschaft über die Gemeinde ist. Die indirecte Ausübung des prophetischen Amtes durch Vermittelung der ministri verbi divini ordnet sich der Wirkung des königlichen Amtes unter. Die entgegengesetzten Richtungen der mittlerischen Thätigkeit nach Gott und nach den Menschen hin, welche zuerst

---

1) Die Annahme, daß die reformirte Christologie im Grunde die Tendenz habe, den Satisfactionsbegriff abzustoßen und den Begriff der Lebensgemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen hervorzurufen, hat Schn. durch den oben (S. 270 Anm.) citirten Ausspruch von Coccejus zu begründen gesucht. Ich bemerke hiegegen, daß Coccejus auf eine solche Consequenz, wie sie Schn. zieht, nicht vorbereitet ist. Er sagt wenigstens cap. 5, 95: Neque putamus Christum, quatenus secundum deitatem mediator est, patri minorem esse, sed sponsionem hanc et adductionem hominis lapsi in eam gratiam, in qua stamus, adeo non esse infra eminentiam divinitatis, ut non dubitemus cum Ies. 42, 6—8 eam gloriam et laudem divinitatis omnibus creaturis incommunicabilem asserere. — Gloria dei est esse iustitiam Israelis; hanc gloriam non dat non deo.

Osiander formulirt hat, sind also nicht auf die beiden status des Lebens Christi vertheilt, sondern im status exaltationis werden sie beide gleichzeitig innegehalten. Uebrigens haben die reformirten Theologen durch die Deutung der exaltatio Christi eine engere und bündigere Verbindung zwischen dem meritum Christi und der iustificatio zu Stande gebracht als die Lutheraner. In dem sehr anerkannten Compendium theol. posit. von Baier (zuerst 1686) folgt auf die Erörterung des officium sacerdotale die Darlegung des officium regium, das in lutherischer Weise, gemäß der Voraussetzung der communicatio idiomatum, zuerst im regnum potentiae, dann erst im regnum gratiae aufgewiesen wird. Dieses wird von Christus geübt, indem er seine Gemeinde durch Wort und Sacramente sammelt, erhält und mit den Gütern des heiligen Geistes versieht. Um nun die Heilswirkung des Mittlers, die in Gestalt des Verdienstes und der Verheißung de se indeterminata ist, an sich zu erfahren, d. h. um die an sich noch nicht fertige Wirkung des Verdienstes Christi zu vollenden, muß man glauben. Es folgt also die Lehre vom Glauben. Als Glaubender aber ist der Sünder wiedergeboren und bekehrt; es wird also zu den Lehren von Wiedergeburt oder Bekehrung fortgeschritten oder auf sie zurückgegriffen. Der Grund, welcher Gott zur Bekehrung eines Sünders bewegt, ist das Verdienst Christi, das Mittel, durch das Gott sie ausführt, ist das Wort, die Taufe und auf ihre Weise die Diener der Kirche. Der nächste Zweck und Erfolg der Wiedergeburt wie des Glaubens ist die Rechtfertigung. Es folgt also die Lehre von der Rechtfertigung, welcher der Mensch, der als Glaubender wiedergeboren ist, dennoch als Sünder gegenübergestellt wird, der im Moment, wo er den die Bekehrung entscheidenden Glaubensact ausübt, das Urtheil Gottes an sich erfährt, welches ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet. Dieses Gefüge von Gedanken schreitet nur in dem Schema der wirkenden Ursachen vor, und auch diese sind nicht in ihrer möglichen Vollständigkeit vergegenwärtigt. Denn sonst würden manche Schwierigkeiten wahrgenommen werden, um welche die lutherischen Theologen unbekümmert sind.

Hingegen die reformirten Theologen sind darauf bedacht gewesen, die Justification als den Zweck des meritum Christi, als die beherrschende Form aller göttlichen Gnadenwirkungen auf den Einzelnen durch ihre Deutung der exaltatio, insbesondere des

regnum Christi zu ſichern. Dies geſchieht zunächſt durch eine Anſicht über den Werth der Auferweckung Chriſti, welche aus der Vorausſetzung möglich iſt, daß Chriſtus das Subject von Genugthuung und Verdienſt als unſer Haupt iſt. Iſt er alſo für uns geſtorben, indem ihm unſere Sünden angerechnet wurden, ſo iſt ſeine Auferweckung ſeine und unſere Rechtfertigung von unſeren Sünden[1]). Dieſe Erklärung ſtützt ſich auf Röm. 4, 25 und auf den überwiegenden Eindruck des N. T.-lichen Sprachgebrauches von Auferweckung Chriſti durch den Vater. Dies ſchließt aber nicht aus, daß die Auferſtehung zugleich als ſelbſtändiger Act Chriſti und als Antritt ſeines Königsamtes aufgefaßt wird (Ameſius). Daß die lutheriſche Theologie auf dieſe Combination nicht eingegangen iſt, ſondern der Auferſtehung lediglich die zweite Bedeutung vindicirt, und ihr nur eine entfernte Abzweckung auf die Juſtification zugeſteht (Quenſtedt), iſt dadurch veranlaßt, daß ſie den descensus Christi ad inferos ſchon zur exaltatio rechnete. Wäre nicht dieſes Hinderniß wirkſam geweſen, ſo iſt nicht einzuſehen, daß ein inneres Motiv den Lutheranern jenen Gedanken über die Auferweckung Chriſti hätte verleiden ſollen. Denn Luther hat den Eindruck der engen Zuſammengehörigkeit der Auferſtehung Chriſti mit ſeinem Tode neben Anderem auch in ſolchen Ausſprüchen verwerthet[2]), welche ihre paſſende Erklärung gerade in jener Anſicht reformirter Theologen finden. Und wer es mit der Auctorität der Concordienformel genau nimmt, muß ſogar ſich derſelben anſchließen[3]). Hingegen Calvin (II. 16, 13) ſpricht ſich auf dieſem Punkte ausſchließlich lutheriſch aus, indem er an

1) Polanus p. 753: Secundus fructus resurrectionis Christi est iustificatio nostri coram deo . . . est actualis eius absolutio a peccatis nostris, pro quibus mortuus est. Excitando eum a morte ipso facto eum absolvit pater a peccatis nostris ei imputatis et nos etiam absolvit in eo. Amesius p. 101: Finis resurrectionis fuit 4) ut se et iustificatum et alios iustificantem ostenderet. p. 123: Sententia iustificationis 2) fuit in Christo capite nostro e mortuis iam resurgente pronunciata. Mastricht Theol. theoretico-practica p. 703 wiederholt dieſen und die zuſammenhängenden Sätze von Ameſius wörtlich. Witsius III. 8, 4. Vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 99.

2) Köſtlin II. S. 423.

3) F. C. p. 684: Iustitia illa, quae coram deo credentibus imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit.

Christi Auferstehung nur dessen Wirksamkeit zur Uebertragung der Kraft seines Todes auf uns anknüpft.

Ich stelle nun dem Gedankenzusammenhang des Lutheraners Baier den des Calvinisten Amesius gegenüber, der an Präcision jenem ebenbürtig ist, an Geist und Combinationsgabe ihn übertrifft, aber zugleich auch die Meisten seiner Partei, so viele ich ihrer kenne. Durch die bekannte Beziehung der Auferweckung Christi auf die Justification derer, die zu ihm als Haupt gehören, wird zunächst die allgemein reformirte Annahme beleuchtet, daß das Königthum Christi in erster Linie seiner Gemeinde gilt, oder wenigstens als Herrschaft über das All zum Besten der Seinigen geführt wird. Amesius läßt dann auch die priesterliche Fürbitte und die prophetische Entsendung von Boten an dem königlichen Character Christi theilnehmen, so daß die Geltendmachung seines Verdienstes zu unseren Gunsten darin eine nachdrückliche Gewißheit findet. Es folgt die Lehre von der applicatio der mittlerischen Leistungen Christi an bestimmte Menschen. Wie dieselbe vermittelt ist durch den heiligen Geist, so hängt sie in erster Linie von dem Erwählungsbeschluß des Vaters ab, welcher bestimmte Menschen dem Mittler zu erlösen übergeben hat, in zweiter Linie von der Absicht, in welcher Christus die Genugthuung für dieselben geleistet hat. So ist unsere Befreiung von der Sünde im Beschlusse Gottes festgestellt, aber zugleich Christo und in ihm uns mitgetheilt, ehe sie von uns wirklich empfangen wird. Die Anwendung der Gnade zu diesem Zwecke findet also in demselben Umfange statt, in welchem Christus die Absicht der Erlösung aufgefaßt und ausgeführt hatte. Denn der Beschluß der Erwählung, auf welche jetzt übergegangen wird, bezieht sich auf die bestimmten einzelnen Menschen in ihrer Zusammenfassung zum Leibe Christi, der das Haupt dieser neuen Menschheit ist, wie auch die Erschaffung der natürlichen Menschheit in Adam Ein Act war. Die Theile der Application sind: die Einigung mit Christus durch die Berufung und die Mittheilung der an Christus haftenden heilsnothwendigen Güter. Sofern die Berufung an den Erwählten wirksam ist als conversio oder regeneratio, gehört zu ihr objectiv die Predigt des Evangeliums (mit der Vorbereitung durch das Gesetz), die innere Aneignung durch den heiligen Geist, die Einpflanzung desselben in den Willen, welche subjectiv als Act des Glaubens erscheint. In dem Glauben ist die Bedingung erreicht,

an welche die Mittheilung der Güter Christi geknüpft ist; diese bestehen theils in Veränderungen der Relation, nämlich in Rechtfertigung und Adoption, theils in der realen Veränderung, der Sanctification. Die Rechtfertigung ist das Urtheil, durch das Gott den Gläubigen wegen Christus, den er im Glauben ergreift, von der Sünde und dem Tode frei spricht und für gerecht achtet. Dieses Urtheil war 1) im Gedanken Gottes durch den Rechtfertigungsbeschluß, 2) in der Auferweckung erklärt, 3) virtuell, d. h. ohne im subjectiven Bewußtsein explicirt zu sein, ausgesprochen in der ersten Relation, welche sich aus dem eingepflanzten Glauben erhebt, d. h. in der primären Einigung mit Christus, welcher der subjective Glaube entspricht (nach Röm. 8, 1), 4) ausdrücklich ausgesprochen durch den Geist Gottes, der uns die Versöhnung mit Gott bezeugt. Die Rechtfertigung als Relation zu Gott ist in Einem Acte objectiv vollkommen, wenn sie auch in Hinsicht ihrer Erscheinung in der subjectiven Gewißheit und des Gefühls von ihr verschiedene Grade hat.

Das ist eine in sich zusammenhängende und geschlossene Darstellung, in welcher die beiden Sätze (Amesius S. 124) auch nicht scheinbar einen Widerspruch bilden, daß der Glaube der Rechtfertigung als Ursache vorhergeht, und daß der Glaube die Rechtfertigung voraussetzt und ihr folgt. Denn die Rechtfertigung als Inhalt des subjectiven Bewußtseins setzt den Glauben voraus; als objectiver Act Gottes geht sie dem Glauben voraus und wirkt im gläubigen Subject vor dessen Bewußtsein von ihr, weil sie schon in dem göttlichen Urtheile der Erwählung, in der Erlösungsabsicht Christi und in dessen Auferweckung enthalten ist. Ferner ist in dieser Darstellung die Rechtfertigung auf den Gläubigen als Sünder bezogen als synthetisches Urtheil. Unter den vier Stufen des Rechtfertigungsurtheils bei Amesius sind die zwei ersten, in mente dei und in resurrectione Christi, ohne allen Zweifel synthetisch. Daß die vierte Stufe, die Rechtfertigung im Bewußtsein des Gläubigen, nicht analytisch ist, folgt aus der Annahme der dritten Stufe. Diese weist die Rechtfertigung virtuell in der unio cum Christo, in der regeneratio auf[1]).

1) Medulla I. 27, 9 (p. 123) Sententia iustificationis 3) virtualiter pronunciatur ex prima illa relatione, quae ex fide ingenerata exsurgit. Dies ist verständlich aus folgenden Sätzen in Cap. 26 (p. 119): Ratione receptionis Christi vocatio dicitur conversio, regeneratio. — Passiva

Die Relation zu Chriſtus, welche im Acte des Glaubens aus der neuzeugenden Gnade hervorgeht, iſt dieſelbe, welche im Begriff der Rechtfertigung bezeichnet wird. Trägt alſo die unio cum Christo die Form der Rechtfertigung, ſo iſt ſie eben nicht in der Weiſe gedacht, daß ſie als in ſich geſchloſſene Wirklichkeit dem Rechtfertigungsurtheil vorherginge. Iſt vielmehr die regeneratio auf den electus als Sünder bezogen, ſo iſt das im Acte der regeneratio virtuell erſcheinende Rechtfertigungsurtheil auch auf dieſer Stufe ſynthetiſch und dann auch nothwendig auf der vierten. Es iſt nun wiederum eine von Schneckenburger (S. 57) gemachte Conſequenz, deren Richtigkeit kein reformirt Orthodoxer zugeſtehen würde, daß die Rechtfertigung, wie es Schleiermacher will, eigentlich auf den Einen ewigen Erwählungsact hinauskomme, welcher die kräftige Zurechnung Chriſti an die Menſchheit überhaupt iſt, die ſich ſofort verwirklicht durch die Entſtehung des Glaubens in den Einzelnen. Hierauf haben ſchon Maccovius (Loci communes p. 608) mit Berufung auf Worton de reconciliatione, ſowie Fr. Turretinus (Comp. p. 452 sq.) geantwortet, daß das Decret der Rechtfertigung und die Ausführung von einander zu unterſcheiden ſeien. Denn die Aufmerkſamkeit auf den letzten Grund des Heils macht die Reformirten nichts weniger als gleichgiltig gegen die geſchichtliche Vermittelung deſſelben; während freilich die lutheriſche Theologie wegen der letztern gleichgiltig geworden iſt gegen die methodiſche Beachtung des erſtern. Die Rechtfertigung als geſchichtlichen Act auf den Einzelnen hin erkennt z. B. auch Turretin (p. 453) 1) in momento vocationis efficacis, per quam homo peccator transfertur a statu peccati ad statum gratiae et unitur Christo capiti suo per fidem. Hinc enim fit, ut iustitia Christi illi imputetur a deo, cuius merito per fidem apprehenso absolvitur a peccatis suis et ius ad vitam consequitur, quam sententiam absolutoriam 2) spiritus in corde pronunciat, quum ait, confide fili, remissa sunt

---

receptio Christi est, qua spirituale principium gratiae ingeneratur hominis voluntati. — Haec enim gratia est fundamentum relationis illius, qua homo cum Christo unitur. — Receptio activa est elicitus actus fidei, qua vocatus in Christum recumbit ut suum servatorem. — Dieſe Gedankenreihe iſt Calvin fremd, der, gemäß ſeiner reformatoriſchen Orientirung an dem Rechtfertigungsbewußtſein, die Rechtfertigung ausdrücklich darauf beſchränkt, was Ameſius als vierte Stufe darſtellt.

tibi peccata tua. Diese Darstellung stimmt völlig überein mit der dritten und vierten Stufe der Rechtfertigung, welche Amesius annimmt, und welche der constante Sprachgebrauch als iustificatio passiva und activa sowohl von einander unterscheidet, als auch zu gegenseitiger Ergänzung auf einander bezieht[1]). Zum Verständniß dieser Begriffsverhältnisse muß man nur nicht Schneckenburger's (S. 57 Anm.) Bemerkung folgen, daß, indem die Wiedergeburt als Rechtfertigung dargestellt werde, die Rechtfertigung eben den Sinn des Gerechtmachens empfange. Er durfte vielmehr umgekehrt schließen, daß wenn die regeneratio oder unio cum Christo mit der iustificatio activa identificirt wird, sie eben dadurch nicht als reale Veränderung, sondern als ideelle Relation zu Christus gesetzt wird, und daß sie ihre reale Bedeutung erst gewinnt, wenn nach der Nothwendigkeit der Sache die iustificatio passiva, d. h. das Bewußtsein von der erfolgten Rechtfertigung, im Subjecte hervortritt.

Eine Mißdeutung verwandter Art, aber ausgeprägteren Charakters, erscheint jedoch in der schon jetzt als unrichtig erwiesenen Angabe Schneckenburger's[2]), daß nach der allgemeinen Ansicht der reformirten Theologen, im Gegensatz zum Lutherthum, das Rechtfertigungsurtheil als iudicium secundum veritatem dem Glaubenden nicht als Sünder, sondern als unitus cum Christo gelte, so daß es als analytisches Urtheil den Werth der vorher gesetzten Wiedergeburt ausspreche. Ich habe oben (S. 212) in Hinsicht Calvin's diese Behauptung widerlegt, welche Schneckenburger auch nur durch Aussprüche weniger Theologen belegt, ohne die Häupter der reformirten Schule zu consultiren. Jene Ansicht wird aber auch von Dörtenbach[3]) wenigstens in Hinsicht eines Theiles der reformirten Theologen aufrecht erhalten, als welche er außer den von Schneckenburger angezogenen Rodolf, Melchior, Hulsius, Fr. Turretinus, noch Bucanus, Witsius, van Til nam-

1) Die Rechtfertigung, welche von Seiten Gottes einheitlicher Act ist, tritt freilich in die subjective Erfahrung als eine Mehrheit von Acten. Non est indivisus actus a parte nostri et ratione sensus, qui fit per varios et iteratos actus, prout sensu; iste potest interrumpi, vel augeri vel minui ratione peccatorum intercurrentium (Turretin. Comp. p. 453). Vgl. Schneckenburger II. S. 73.

2) Kirchl. Christologie S. 55 ff. Compar. Dogmatik II. S. 12 ff.

3) Artikel: Sündenvergebung in Herzog's RE. XV. S. 238.

haft macht. Er fügt auch Claude Albery[1]) hinzu, nicht in glücklicher Weise! Denn dieser Mann, welcher auf calviniſchem Kirchengebiete in Analogie zu A. Oſiander ſteht, hat eben deshalb die Cenſur einer Verſammlung von Theologen zu Bern (1588) erfahren, gehört alſo nicht zu den anerkannten Repräſentanten reformirter Lehrweiſe. — Was nun Bucanus betrifft, ſo zeigt ſich, daß derſelbe wenigſtens nicht die Abſicht gehabt hat, in der bezeichneten Weiſe zu lehren (Institutiones theol. Loc. 29, 11. 12), indeſſen erweckt er durch einige Sätze einen Schein jener Richtung. Derſelbe verſchwindet aber, ſofern der Zuſammenhang beachtet und dem alten Herrn einige Ungewandtheit zu Gute gehalten wird. Er nimmt (§ 17) zwei Stufen der Rechtfertigung an, auf welchen die Erwählten (§ 20) zuerſt als Sünder, dann als Gläubige gerechtgeſprochen werden. Das iſt die erſte, noch nicht genügend erläuterte Geſtalt der Diſtinction, welche aus Ameſius' und Turretin's Darſtellung vorgetragen iſt. Darauf ſtellt Bucanus (§ 18) die Frage, wie Gott den impius gerechtſprechen könne, da er dies Prov. 17, 15 verbiete. Hierauf antwortet er nun nicht ſehr geſchickt, daß Gott über dem Geſetze ſtehe, daß der zu Rechtfertigende, welcher nach ſeiner Naturbeſtimmtheit Sünder iſt, nach der Gnade erwählt ſei, endlich daß er reuiger Sünder ſein müſſe. Das ſind allerdings die Elemente zu einer Abbiegung in der Richtung Oſiander's; allein § 19 beweiſt, daß ſie keine conſequente Verwendung finden. Bucanus verzichtet nicht auf die Annahme der zwei Stufen der Rechtfertigung des Sünders, dem in Folge deſſen der Glaube verliehen wird, und der Rechtfertigung des Gläubigen. Er bezeichnet freilich ihren Unterſchied ſo, daß Gott in non renatis nihil invenit praeter horrendam malorum colluviem, in renatis vero sua etiam dona complectitur deus; er ſchließt aber ausgleichend, daß Gott utrosque tamen eodem modo iustificat, nämlich durch Zurechnung des Verdienſtes Chriſti, alſo nicht durch ein Urtheil über den Werth ſeiner Gnadengaben in dem Gläubigen! — Bei Witſius (de oecon. foed. III. 8, 22) finde ich die Sätze, durch welche Dörtenbach den Standpunkt der

---

1) Profeſſor der Philoſophie zu Lauſanne, ſchrieb de fide catholica, 1587. (Vgl. Schweizer, Centraldogmen I. S. 521—526). Sein Grundſatz iſt: iustitia nostra coram deo qualitas patibilis in nobis inhaerens, coniunctione cum Christo effecta et vitiosae qualitati originali opposita.

von ihm gemeinten reformirten Theologen bezeichnet, daß man durch die Wiedergeburt Befreiung erlange von dem crimen profanitatis et hypocriseos; non potest deus homines aliter considerare, aliter declarare, quam reapse sunt. Allein die Sätze sind in einer unbegreiflichen Weise zu einem Zwecke mißbraucht worden, dem sie nach dem Zusammenhange der Rede gar nicht entsprechen. Denn jener Grundsatz des göttlichen Urtheilens (iudicium dei secundum veritatem est. Rom. 2, 12) wird von Witsius zunächst bezogen theils auf die entschiedenen Sünder, theils auf die activ Gerechten, Wiedergeborenen, aber wegen Impietät und Heuchelei Verleumdeten, wie Job. Auf diesen insbesondere ist die absolutio a crimine profanitatis et hypocriseos gemünzt, nicht, wie der unzuverlässige Berichterstatter es darstellt, auf die Gläubigen im Allgemeinen. Witsius fügt hinzu, daß diese Rechtfertigung des Gerechten, deren Voraussetzung die sanctitas et iustitia inhaerens ist, welche Einer durch göttliche Gnade hat, total verschieden sei von der Rechtfertigung der Sünder, prout in sponsore censentur. Diese stellt er nun in der bekannten Weise als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, als synthetisches Urtheil über die Sünder dar; er ist aber zugleich der Ueberzeugung, daß Gott auch in diesem Verfahren secundum veritatem urtheilt. Dieser Grundsatz bewährt sich eben daran, daß es wirkliche Gerechtigkeit ist, welche Gott anrechnet, und daß zugleich Gott weiß, dieselbe sei nicht von uns erfüllt, sondern von Christus anstatt unser zu dem Zwecke, ut nos illius merito iuste coronari possimus. Quod tam verum est, ut summa sit totius evangelii (§ 38). — Joh. Melchior (Fundamenta theol. didascalicae. Opp. II. p. 108—110) entwickelt folgende Gedankenreihe. Während die Menschen der durch das Gesetz vorgeschriebenen Gerechtigkeit entbehrten, kann vor Gott keine Gerechtigkeit gelten, welche nicht die Billigung des Gesetzes findet. Denn das Urtheil Gottes ist secundum veritatem. Da erfand die Weisheit Gottes ein Verfahren, den Ungerechten gerecht zu sprechen, wobei Gott selbst seine Gerechtigkeit, d. h. sein Urtheil gemäß dem Gesetze aufrecht erhielt. Christus nämlich mußte als unser Bürge das Gesetz erfüllen, so daß er gerechtfertigt worden ist, und das Recht erworben hat, als der gerechte Knecht Gottes die Seinen zu rechtfertigen, oder durch seinen Gehorsam Viele als gerecht darzustellen. Zur Theilnahme an dieser Gerechtigkeit Christi gelangt man durch

den Glauben, welchem deshalb besonders die Rechtfertigung beigelegt wird. Non enim amplius pro iniusto potest haberi, si quis sit in Christo, cui nos fides inserit. Quod iudicium dei de fidelibus in communione iustitiae Christi iam constitutis vocatur iustificatio. Es ist klar, daß Melchior nicht die Absicht hat, von der allgemeinen Lehrweise abzuweichen; aber wenn man ihm seinen Gedankenzusammenhang zu Gute hält, so hat er auch durch die beiden letzten Sätze nicht einmal thatsächlich die Grenze überschritten. Denn das iudicium secundum veritatem bewährt sich am Stande des Glaubens nicht insofern, als derselbe eine der gesetzlichen Gerechtigkeit Christi analoge Wirkung des heiligen Geistes ist, sondern insofern, als der Glaube diejenige Bedingung erfüllt, unter welcher die Gesetzeserfüllung Christi, welche das einzige mögliche Object des wahrheitsgemäßen Urtheils Gottes ist, dem Sünder angerechnet werden kann. — Fr. Turretin empfängt von Schneckenburger (S. 16. 24) das Zeugniß, daß er dem lutherischen Typus der Rechtfertigungslehre am nächsten trete (vergl. oben S. 296); dennoch werden ihm Abweichungen nach dem vorgeblich reformirten Sinne der Lehre hin nachgewiesen. Jedoch die Allegationen aus dessen Theologia elenchtica II. p. 705 sq. (Lugd. Bat. 1696) sind bei Schneckenburger nicht vollständig und nicht zuverlässig. Der Gesichtspunkt des iudicium dei secundum veritatem, dessen Regel ist, daß Gott keinen gerechtsprechen könne ohne vollkommene Gerechtigkeit desselben, hat für Turretin durchaus nicht den Sinn, die Imputation der Gerechtigkeit Christi als etwas unmögliches oder der Ergänzung bedürftiges darzustellen; vielmehr wendet er jenen Grundsatz gerade auf diesen Fall an. Qui destituitur propria iustitia, aliam debet habere, qua iustificetur. Die Anrechnung der Gerechtigkeit des stellvertretenden Bürgen für die, welche er vertritt, bildet also das iudicium secundum veritatem. Allerdings gehört zu diesem Vorgang die Bedingung der unio cum Christo. Indem aber Turretin von Neuem die Richtigkeit des göttlichen Urtheils der Imputation gegen den Vorwurf der Fiction sichert, beruft er sich auf jene unio cum Christo, als das Verhältniß der Bürgschaft, in welchem die Geltung der rechtskräftigen Handlung des Einen für die Anderen die Stellvertretung Christi für uns begründet. Endlich ist jene Bedingtheit der Rechtfertigung durch die unio cum Christo (p. 713) kein Hinderniß für die Geltung des Gedankens iustificatur impius. Denn die

renovatio per gratiam geht nicht der iustificatio voraus, sondern folgt ihr; und unbeschadet des Glaubens muß dessen Träger im Verhältniß der Rechtfertigung als impius betrachtet werden, quatenus opponitur operanti, adeoque impius partim antecedenter, partim respective ad iustificationem, non autem concomitanter, minus adhuc consequenter. Dieser Satz hat mit einer Rücksicht auf das iudicium secundum veritatem nichts zu thun. Allerdings wird hier der iustificandus „von einer Seite bereits als Wiedergeborener" dargestellt; aber in dieser Hinsicht wird er eben nicht dem göttlichen Urtheil gegenübergestellt, sondern als impius. — Auch auf Rodolf (Catechesis Pal. illustrata) beruft sich Schneckenburger (S. 15) für seine Meinung mit Unrecht, indem er die entscheidenden Sätze desselben ausläßt. Jener erklärt, ganz wie Turretin, daß die imputatio non denotat fictionem mentis et opinionem, sed verum iustumque iudicium, quo deus iudicat eos, qui credunt, esse in filio, atque adeo iustitiae et omnis iuris ipsius, ut capitis et fratris primogeniti, consortes (p. 340). Huius imputationis fundamentum est 1) sponsio Christi. Quidquid filius dei legi subiectus fecit, id voluntaria sponsione loco electorum fecit et passus est; merito igitur id ipsis imputatur; 2) unio electorum cum Christo per spiritum fidei tam arcta, ut unum fiant corpus. Quapropter in Christo fecisse ac tulisse censentur, quod fecit tulitque ipsorum vice Christus (p. 341). Indem Schneckenburger nur die zweite Bedingung als das fundamentum imputationis citirt, ohne den voraufgehenden Grund und ohne die nachfolgende Erklärung anzuführen, hat er die Ansicht seines Zeugen eigentlich gefälscht. — Salomo van Til (Theologiae utriusque compendium, cum naturalis tum revelatae, ed. quarta 1734) behandelt die Rechtfertigung nach der Wiedergeburt, und erweckt durch einige Sätze den Schein, als ob er jene als analytisches Urtheil über diese verstehe. Sicut homo cum dono fidei in regeneratione accipit immutationem status, ita quoque novam subit relationem, qua relatus ad amorem dei concipitur ut conciliatus, amicus, idque summo iure propter eius communionem cum Christo (II. p. 160). Allein hiemit wird nicht das Object, sondern die Bedingung der iustificatio bezeichnet; denn erläutert wird dieselbe als iudicium fori divini, quo a reatu absolvitur redemtus fidelis propter satisfactionem Christi praestitam, et ius vitae

seu iustitiae imputatur propter meritum Christi, dum censetur per fidem arctissimam habere communionem cum Christo. Nachher (p. 164) heißt es wiederum: totum fundamentum iustitiae iudicii divini in iustificatione fundatur in credentis coniunctione cum Christo. Indem aber zugleich als obiectum iustificationis ponitur improbus, ſo iſt dadurch der ſynthetiſche Charakter der Gerechtſprechung außer Zweifel geſtellt. Es wird nur in dem Gnadenurtheil über den Sünder zugleich ein Gerechtigkeitsurtheil über denſelben geſetzt, welches in erſter Linie auf die Leiſtungen Chriſti bezogen wird; aber wegen der Gemeinſchaft mit ihm im Glauben omnia quae Christi sunt, iure censentur nostra[1]).

Nämlich der reformirte Gedanke, daß Chriſtus als Bürge und Haupt der Gemeinde das Subject der Genugthuung und des Verdienſtes iſt, begründet auch die eigenthümliche Folgerung, daß die Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen nicht ſowohl, wie es lutheriſch ausſchließlich gilt, Act der Gnade, ſondern zugleich Act der Gerechtigkeit Gottes iſt. Hat Chriſtus als Haupt der Gemeinde anſtatt derſelben gelitten, indem ihm die Sünden der Erwählten imputirt wurden, iſt er deshalb auch als Haupt der Gemeinde von den Sünden derſelben freigeſprochen worden, ſo iſt es nur gerecht, daß die Sündenvergebung auf das einzelne Glied ſeiner Gemeinde übertragen wird. So wie es eben durch van Til angedeutet war, ſagt ſchon H. Alting, Loc. comm.

1) Ich habe das Systema controversarium theologicarum des Anton Hulſius nicht erreichen können, aus welchem Schneckenburger (II. S. 16) noch für ſeine Behauptung den Satz anführt: Certum est, cum iustificatur, eum non esse peccatorem in statu peccati, sed fidelem et consequenter iustum iustitia inhaerente. Nach den Proben von Ungenauigkeit im Citiren, welche ich bei dieſer Gelegenheit den beiden württembergiſchen Theologen nachgewieſen habe, will ich es abwarten, ob mir Jemand widerſprechen wird, wenn ich behaupte, daß der Satz des Hulſius ſich gar nicht auf die vorliegende Frage nach den Bedingungen der Rechtfertigung des Sünders durch Chriſtus bezieht, ſondern auf den durch Witſius (S. 298) berührten Fall der Gerechtſprechung des Gerechten, welchen Braun, Doctrina foederum III. 9, 21 als iustificatio secunda bezeichnet: Secunda est inhaerens, imperfecta et mutabilis, fitque non tantum fide, sed operibus, et quidem per sanctificationem ad obtinendum testimonium sanctitatis, ut absolveremur ab hypocrisi, — ſofern nämlich der Teufel die Gerechten ebenſo wie den Job anklagt.

I, 14 (Opp. I. p. 117): Consideratur homo electus bifariam, prout est in se et natura sua et prout est in Christo satisfaciente. Priore modo deus iustificat impium, posteriore iustificat eum, qui est ex fide Iesu. Illud facit pro sua erga nos gratia, istud facit pro iustitia sua, qua satisfactionem a Christo acceptam credentibus imputat. Ebenſo Coccejus, Summa theologiae cap. 48: Imputatio iustitiae sive imputatio fidei in iustitiam est iudicium dei iustum, quod illi, qui credunt in Christum et in eo sunt, propter iustitiam Christi capitis et filii in iudicium non venire — dono dei debeant, tanquam si eam obedientiam patrassent et nullum peccatum commisissent. Dieſen Gedanken brauchte alſo Schneckenburger nicht erſt durch den ſpäten Beveridge zu belegen (S. 23. 24), der denſelben übrigens in dem praktiſch erbaulichen Zuſammenhang mit der Bedingung supposé que je remplisse les conditions, qu'il exige dans son alliance, auf die ſchiefe Ebene arminianiſcher Betrachtung ſtellt. Aber Schneckenburger durfte jenen Gedanken ſchärfer, als er gethan hat, formuliren. Denn die effective unio cum Christo im Glauben iſt zwar als Bedingung des wahren und gerechten Urtheils Gottes vorgeſtellt, als der Grund deſſelben aber iſt die ideelle Einheit mit dem genugthuenden Chriſtus kraft der Erwählung gedacht. So wird das Intereſſe gewahrt, welches die Reformirten nicht minder, wie die Lutheraner daran haben, quod iustificatur impius.

Wäre dem nicht ſo, ſo könnte man in derſelben Weiſe, in welcher Schneckenburger die reformirte Darſtellung gedeutet hat, auch der lutheriſchen Lehrart nachſagen, daß ſie die Lehre von der regeneratio deshalb der von der iustificatio vorausſchicke, um auszudrücken, daß dieſes Urtheil Gottes den Menſchen in einer reellen Beſchaffenheit vorausſetze, welche dem Sündenſtand entgegengeſetzt iſt. Und doch iſt dies nicht der Fall, indem der Sinn der regeneratio als Vorausſetzung der iustificatio ganz eigenthümlich verclauſulirt wird. Baier (theol. pos. III. 4, 2. 3. 12. 15) kennt nämlich eine weiteſte Bedeutung von regeneratio, ſofern dieſelbe conversio, iustificatio, renovatio umfaßt, und eine engſte, ſofern ſie gleich iustificatio iſt, qua confertur ius filios dei fieri (die iustificatio activa der Reformirten). Nach einem andern engern Begriff ſoll regeneratio gleich renovatio oder sanctificatio ſein. Was aber Baier unter jenem Titel poſitiv

verſteht und erörtert, iſt präcis die donatio fidei, als Bedingung der iustificatio peccatoris, und auf dieſen Umfang ſchränkt er nun die gleichbedeutenden Begriffe nova creatio, vivificatio, spiritualis resuscitatio ein. Demnach geſteht er zwar zu, daß hierin mutatio aliqua spiritualis enthalten ſei; aber da er dieſe nach der iustificatio als dem proximus finis et effectus iustificationis begrenzt, da er die vires spirituales, welche in der regeneratio verliehen werden, nur ad credendum in Christum vitamque adeo spiritualem inchoandam bezieht, die reelle renovatio aber erſt von der iustificatio abhängig macht, ſo erkennt man wohl, wohin die Abſicht der Lehre geht. Da die wirkliche bewußte Rechtfertigung als neues Verhältniß des Sünders zu Gott nur unter der Bedingung des Glaubens verſtändlich iſt, da aber die Verleihung des Glaubens eine reelle Veränderung des Willens iſt, ſo kommt es darauf an, dieſe im Verhältniß zur Rechtfertigung möglichſt zu verdünnen. Denn allerdings kann jene formelle Veränderung ohne materielle Veränderung des Sünders, — und das iſt ſchon die Richtung ſeines Willens auf Chriſtus, — nicht einmal anſchaulich gemacht werden, aber dieſe Seite des Vorgangs wird nicht als der Stoff, ſondern nur als die Bedingung des Urtheils gemeint, durch welches die neue Relation des Glaubenden zu Gott erſt feſtgeſtellt wird. Sofern alſo nicht zu umgehen iſt, den Act des Glaubens als das Anfangsſtadium des neuen Lebens darzuſtellen, ſo folgt daraus nicht, daß dieſer Werth des Glaubens im Rechtfertigungsurtheil berückſichtigt werde. Die reformirte Lehre iſt der gleichen Bedingtheit unterworfen. Auch ſie kann die regeneratio oder unio cum Christo nicht als bloßes Schema einer Relation denken, wie dies beabſichtigt wird, indem ſie als Stufe der pronunciatio iustificationis dargeſtellt wird. Denn ſchon die Richtung des Willens auf Chriſtus, die dazu gehört, iſt eine efficax conversio voluntatis[1]). Aber dieſe iſt immer nur als Bedingung, nicht als Object

1) Schneckenburger Comp. Dogm. II. S. 12 meint, dem Lutheraner ſei es unmöglich zu ſagen, was dem Reformirten nahe liege: iustificatio sequitur fidem ut eius effectus. Aber Baier und Gerhard ſagen: Finis et effectus fidei proximus est iustificatio. — Nach S. 13 ſollen nur die ſpäteren, pietiſtiſch modificirten Lutheraner in reformirter Weiſe unter Wiedergeburt die donatio fidei verſtehen. Indeſſen iſt dies nicht blos die Meinung von Quenſtedt und Baier, ſondern auch von Gerhard, der keinen

der Rechtfertigung gemeint. Ich lasse es hier dahingestellt, ob und wie die an diesem Punkte sich aufdrängenden Schwierigkeiten vermieden oder auf anderem Wege beseitigt werden können. Jedenfalls darf keine Partei der andern vorrücken, daß sie in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt das gemeinsame Interesse an jener verrathen oder auch nur unkenntlich gemacht habe.

43. Hingegen sammelt sich der hartnäckigste Streit beider Schulen um die Frage nach dem Umfang der Heilsabsicht Christi im Verhältniß zum Erfolge derselben. Die Reformirten behaupten, daß beide gleichen Umfang haben, daß meritum wie efficacia Christi von vornherein nur auf die Erwählten bezogen sind, wenn auch die Kraft und der Werth des Verdienstes Christi zum Heile für Alle genügend gewesen ist. Die Lutheraner hingegen lehren, daß die Heilsabsicht Christi denselben universellen Umfang gehabt habe, wie seine Kraft; er habe für Alle, auch für die reprobi, seiner Absicht nach genuggethan, die Wirkung seiner Leistungen aber beschränke sich auf die electi, welche im Glauben seiner Heilsabsicht entgegenkommen und seine Leistungen sich aneignen. Dieser Gegensatz hat seiner Zeit nicht blos als theologisches Schibbolet gegolten, sondern hat auch das populäre religiöse Bewußtsein geschieden, obgleich die Glieder dieses Gegensatzes, äußerlich angesehen, gleich stark im N. T. vertreten sind, und obgleich derselbe Gegensatz zwischen Thomas und Duns ausgeprägt war (S. 78), ohne über die Grenzen der Schule hinauszugreifen. Man hat also an der Wirkung dieses Schulgegensatzes auf das religiös-kirchliche Bewußtsein in den evangelischen Confessionen eine Probe davon, wie die Betonung von Schulfragen durch religiöses Interesse die kirchliche Entwickelung der Reformation verwirrt hat. Herbeigeführt aber wurde dieser Gegensatz, so wie die meisten der schon erörterten Abweichungen dadurch, daß der systematische Impuls in der Theologie der Reformirten in einer Stärke wirkte, welche die Lutheraner nicht empfanden. Es ist hier nicht der Ort, auf die Entscheidung jener dogmatischen Differenz einzugehen, sondern ich will nur hervorheben, wie das

---

locus de regeneratione hat, aber dem de iustificatione den de poenitentia vorausgehen läßt. Vgl. dessen Loc. 17. cap. 3. sect. 3.

Streben nach Einheit der Erkenntniß bei der einen und der andern Behauptung wirksam ist. Auf beiden Seiten wird der gleiche Erfolg der göttlichen Erlösung anerkannt, die Aneignung derselben an einen Theil des Menschengeschlechts, die fideles, electi. Beide Richtungen sind ferner darin einig, daß dieser Erfolg von Gott ewig bezweckt ist, und zwar ist die ganze Weltordnung und Vorsehung Gottes auf diesen Kreis der Menschen und seine Förderung angelegt. Aber nur die Reformirten prägen diesen Zusammenhang unter dem Gesichtspunkte der Selbständigkeit des göttlichen Wollens und Vollbringens aus; die Lutheraner machen den Erfolg, wie den ewigen Beschluß desselben durch Gott abhängig von der selbständigen Entschließung der einzelnen Menschen zum Glauben und von der Vorhersehung desselben. Denn nach seiner innern Gesinnung erstrebt Gott ernstlich das Heil aller Menschen, aber sein wirksames Decret der Weltleitung richtet sich nach der moralischen Freiheit der Menschen in der Berücksichtigung ihres Glaubens. Da nun der Glaube Bedingung des Heilserfolges ist, sofern er das Verdienst Christi anerkennt und aneignet, so ist die ewige Erwählung der zukünftig Gläubigen dadurch motivirt, daß Gott das Verdienst Christi voraussah, welches ihm die Ausführung der Erwählung möglich machen würde [1]), obgleich freilich

---

1) Arminius ist der Erste gewesen, welcher gemäß Eph. 1, 4 auf die Erwählung in Christus Gewicht legte. Ueber deren Sinn drückte er sich wechselnd aus, indem er Christus unter dem Attribute des Leidens bald als causa meritoria, qua gratia et gloria est parata, bald als c. mer. eorum bonorum, quae decreto electionis fidelibus destinata sunt — bezeichnete (cf. Twissus, Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae dei p. 36). Die erstere Deutung wurde von seinen Anhängern adoptirt (Schweizer, Centraldogmen II. S. 91), die zweite wurde von seinen Gegnern gegen die erstere geltend gemacht, da man die paulinische Stelle doch nicht mehr umgehen konnte. Das ist der Sinn der Dortrechter Entscheidung cap. I. 7: Certam quorundam hominum multitudinem elegit in Christo, quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput, salutisque fundamentum constituit. Sollte dieser Sinn nicht klar genug sein, so vgl. Gomarus, loc. comm. V. (p. 63): Medium electionis est donatio Christi servatoris . . . Apparet, electionem Christi aliorum ad salutem destinationem ordine non praecedere, sed ut medium ei fini subordinatum succedere; H. Alting, loc. comm. IV. (p. 66): Primum summumque mediorum omnium ad salutem praeparatorum est Christus. Sumus igitur electi in Christo ut mediatore, ut capite, cuius satisfactione

in anderer Hinſicht Gott dieſe Leiſtung Chriſti aus Gnade angeordnet hat. Mag nun die Lehre de praedestinatione bei den

---

interveniente fieret reconciliatio inter deum et homines. Die arminianiſche und dieſe orthodox calviniſtiſche Anſicht ſtimmen alſo darin überein, daß ſie Chriſtus im Vergleich mit der Election unter dem Attribute der Satisfaction auffaſſen; ſie weichen darin von einander ab, daß die göttliche Anordnung dieſer Leiſtung Chriſti von den Arminianern als Grund, von den Calviniſten als Folge des Erwählungsrathſchluſſes angeſehen wird. Nun ſind die Lutheraner, indem ſie den ſchrankenloſen Begriff der Arminianer von der Freiheit adoptirt haben (Schweizer II. S. 209), auch in jene arminianiſche Behauptung eingetreten, daß Chriſtus die causa meritoria electionis ſei. Andererſeits hat ſich in einem Kreiſe reformirter Theologen die Anſicht entwickelt, daß die Erwählung in Chriſtus der Geſammtheit derjenigen gilt, welche in der Verbindung mit dieſem Haupte das Heilsziel erreichen werden. Nämlich ſowohl nach der Regel: ultimum in exsecutione est primum in intentione, als auch unter Beachtung des Umſtandes, daß die Satisfaction Chriſti ſeine Stellung als Haupt der zu erlöſenden Gemeinde vorausſetzt und nicht erſt begründet, lehrt Amesius, Medulla I. cap. 25. § 27: Electio unica fuit in deo respectu totius Christi mystici, Christi et eorum, qui sunt in Christo, sicut creatio una fuit totius generis humani; prout tamen secundum rationem distinctio quaedam concipi potest, Christus primo fuit electus ut caput, ac deinde homines quidam ut membra in ipso. Witsius, de oecon. foederum dei III. 4, 2: Electi sunt in Christo ut mediatore et propterea electo, qui uno eodemque actu sic ipsis datus est in caput et dominum, ut illi simul ei dati sint in membra et peculiam, servandi eius merito et efficacia, et in communione cum ipso. Heidegger, Corp. theol. chr. loc. V. 28: Electionis consilium ab aeterno dispositum est per modum voluntatis, qua deus in Christo haeredes iustitiae et regni sui apud se ipsum definivit. 29: Ad eligendum quosdam deum in universum impulit amor gloriae suae ... In specie autem amor personarum S. Trinitatis electionis intra deum causa est. 30: In aeterno illo testamento scriptus principalis haeres est I. Chr. partim ut haeres omnium, partim ut haereditatis sibi datae vindex et assertor ... Unde liquet haereditatem filii esse homines quosdam sibi datos, ut per eum salvati gloriae eius consortes fierent ... Elegit nos in ipso, Christo, in haerede principali cohaeredes, in principe salutis nostrae salvandos, in capite corpus. Durch dieſe Auffaſſung der Erwählung wird eigentlich mit der von Luther und Calvin ausgehenden Ueberlieferung gebrochen. Werden die Erwählten a priori als Ganzes in Chriſtus vorgeſtellt, ſo ſind ſie eben nicht mehr die vielen Einzelnen, denen die reprobi in dem andern Willensacte Gottes zu coordiniren ſind. Indeſſen dieſe Folgerung iſt nicht ins Klare geſetzt worden. Jedoch finde ich, daß jene Veränderung der Idee der Election, indem ſie ſich von Calvin, entfernt, ſich

lutherischen Theologen der Lehre von Christi Person und Geschäft vorangehen oder nachfolgen, so ist es natürlich, daß nicht diese von jener afficirt wird, sondern es findet der umgekehrte Fall Statt. Da nämlich Gott zwar den Wunsch (desiderium) hat, durch die Sendung und Promulgirung seines Sohnes Alle zu retten, da aber die Rettung nur an denen vollzogen wird, welche in selbständigem Entschlusse glauben, so widerspricht der Erfolg des Geschäfts Christi, nämlich der Umfang der iustificatio, dem Zwecke der Sendung Christi; und das nach der Bereitwilligkeit der Menschen bemessene decretum electionis widerspricht dem Zwecke, der als gewünschter in der Gesinnung Gottes vorausgeht. Kurz, die lutherische Behauptung der Bestimmung Christi pro omnibus et singulis hominibus, welche schon nach dem ewigen Decret Gottes nicht zur Ausführung kommt, schließt die Möglichkeit aus, daß an der Heilsgeschichte die Durchführung Eines göttlichen Zweckes erkannt werde; und auch deshalb ist die Theologie der Lutheraner im 17. Jahrh. niemals System geworden, wenn man auch dieses Titels sich bediente, sondern sie ist Aggregat der loci theologici geblieben.

Hingegen folgt die reformirte Behauptung, daß die Heilsabsicht Christi von vornherein beschränkt sei auf die, an denen sie zur applicatio oder efficacia kommt, der systematischen Rücksicht, daß in dem Erfolge der von Gott geleiteten Heilsgeschichte der vorausgehende Zweck Gottes erkannt werden muß. Erfolgt nun aus der Wirkung Christi auf die Menschen die Sammlung und Gliederung eines Theils derselben zur Gemeinde des Gottesreiches unter Christus als dem Haupte, so ist diese Größe der Gedankeninhalt der ewigen Erwählung durch Gott, so ist diese Gemeinde auch das obiectum applicationis gratiae (Keckermann, H. Alting, Amesius), so ist endlich Christus als Subject der satisfactio und des meritum wirksam, indem er als caput et sponsor electorum gesetzt ist und hienach seine Absicht richtet. Im umgekehrten Falle, sagt Amesius (p. 106, ebenso Bucanus p. 226), würde das Erlösungswerk Christi von zweideutigem Erfolge sein; dann würde der Vater den Sohn dem Tode bestimmt, und der Sohn demselben sich unterzogen haben, ungewiß darüber, ob überhaupt

---

auf die von Zwingli eingeschlagene Bahn begiebt. (Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 94 ff.) Ich glaube auch, daß diese Theologen den Sinn des Apostels Paulus richtig getroffen haben.

jemand durch ihn gerettet werden würde; dann würde der ganze Erfolg dieſes Geheimniſſes von der freien Willkür der Menſchen abhängen. Und Bucanus (p. 396) macht darauf aufmerkſam, daß die ſcheinbare Berufung Aller, nach der ſich die lutheriſche Behauptung richtet, eben nicht an omnes et singuli ergeht, ſondern daß ſie vielmehr indefinita ſei.

Wie nun auch dieſe Controverſe mit den gegenwärtigen exegetiſchen und dialektiſchen Mitteln entſchieden, wie auch der Anſtoß beſeitigt werden mag, den die Lutheraner an der reformirten Faſſung des Gedankens der Erwählung nahmen, welcher die Anſtößigkeit der lutheriſchen von den Arminianern entlehnten Schätzung der menſchlichen Freiheit das Gleichgewicht hält, ſo hat die reformirte Theorie den Vorzug, daß ſie dem Gedanken der Gemeinde der Gläubigen Nachdruck verleiht. Indem Chriſtus in Handeln und Leiden ſich bewußt iſt, als Haupt der Erwählten, für ſie, an ihrer Stelle zu handeln und zu leiden, iſt die Gründung der Gemeinde als der directe Zweck ſeiner geſchichtlichen Wirkſamkeit erkannt, wenn auch noch andere Mittel aus der Wirkſamkeit des Erhöhten zu dem wirklichen Erfolge nothwendig ſind. Indem die Gemeinde als das nächſte Object der efficacia, nämlich dieſer Wirkungen des erhöhten Chriſtus dargeſtellt wird, wird die Identität des Subjects der exinanitio und der exaltatio, die ihrer Erſcheinung nach entgegengeſetzt ſind, durch die Einheit ihrer Zweckbeziehung auf die Kirche ſicher geſtellt. Endlich wird unter dieſer Vorausſetzung erreicht, daß die regeneratio und die iustificatio des Einzelnen nicht einmal vorgeſtellt werden kann außerhalb der Gemeinde, welche als Verbindung mit Chriſtus und mit den anderen Gliedern vor jedem Bewußtſein des Einzelnen von ſeiner Gerechtſprechung ihn ideell und effectiv umfaßt. Hiedurch wird die Annahme möglich, daß die iustificatio passiva des Einzelnen, mag ſie vorgeſtellt werden als tranſeunter Act der regeneratio, oder als immanenter Act Gottes in foro coeli, in Folge des allgemeinen Juſtificationsurtheiles für alle electi giltig und wirkſam iſt ſchon vor der iustificatio activa, vor dem durch das Zeugniß des heiligen Geiſtes vermittelten Bewußtſein des neuen Heilsſtandes. Zugleich wird die objective Geltung dieſer Thatſache für den Einzelnen feſtgehalten, auch wenn die ſubjective Empfindung davon, das Friedensgefühl und die Freude im heiligen Geiſte, nicht in ſtetiger Dauer und gleicher Stärke nachgewieſen werden

kann. Diese Leistungen hat die lutherische Lehrweise auf diesem Punkte nicht erreicht. Allerdings bringt auch sie durch die Nachweisung der königlichen und der prophetischen Functionen im status exaltationis Christi die Entstehung der Kirche in mittelbare Abhängigkeit von dem priesterlichen Wirken des erniedrigten Gottmenschen, aber nicht durch Aufzeigung irgend einer Zweckbeziehung, sondern nur in der zeitlichen Aneinanderreihung der beiden Stände Christi und durch die Schematisirung ihres Inhaltes nach der Reihenfolge der drei Aemter. Die lutherische Lehre kommt darauf hinaus, daß derselbe Christus, der im Stande der Erniedrigung für alle Menschen an Gott genuggethan hat, im Stande der Erhöhung als Prophet mittelbar durch die Sendung der ministri verbi divini und als König durch Wort und Sacrament, den Vehikeln des heiligen Geistes, seine Gemeinde sammelt, erhält und mit den Gaben des Heiles ausstattet. Daß keine Wechselbeziehung zwischen diesen Thatsachen nachgewiesen wird, muß freilich den reformirten Theologen ebenso vorgerückt werden wie den lutherischen. Aber dieser Fehler ist für die reformirte Lehrweise weniger fatal als für die lutherische. Denn schon die reformirte Darstellung des meritum Christi ist auf den Zweck der Gründung der Gemeinde direct bezogen und durch den übergreifenden Gesichtspunkt des regnum gratiae Christi beherrscht, und die applicatio meriti hat ihr Object an der Gemeinde und an dem Einzelnen als Gemeindeglied. Dieser Zusammenhang konnte nicht gestört werden, wenn man es auch unterließ, die Sendung der Diener des Worts durch Christus als Propheten der Bethätigung seines Königthums durch Gestaltung und Erhaltung seiner Gemeinde als Mittel einzugliedern.

Hingegen die lutherische Darstellung der Sache bleibt hinter dem Interesse des evangelisch-kirchlichen Christenthums zurück. So wie die beiden Data neben einander gestellt sind, daß der erhöhte Christus als Prophet die Diener des göttlichen Wortes sendet und als König durch Wort und Sacrament die Gemeinde sammelt und erhält, scheint freilich nach einer Seite hin die Verbindung des Gedankens der Kirche mit der Lehre von dem meritum Christi sehr stark ausgeprägt zu sein. Man scheint nur beachten zu müssen, daß die ministri, die mittelbaren Organe des erhöhten Christus, die Träger des göttlichen Wortes und die Verwalter der Sacramente sind, in denen das meritum Christi

den Gläubigen applicirt wird, um zu folgern, daß die Gemeinde der Gläubigen vorgestellt werden soll als unmittelbares Product der amtlichen Function der ministri und als mittelbares Product des erhöhten Gottmenschen, der sie durch sein Verdienst in der Erniedrigung möglich gemacht hat. Allein das ist nicht die Absicht der lutherischen Lehrweise. Denn der Artikel von der Kirche erklärt, daß die vocatio ordinaria das constitutive Merkmal des minister verbi ist. Das ius vocationis ist nun zwar in letzter Instanz bei Christus, aber ecclesia est minus principalis causa vocationis ministrorum (Baier). Das heißt, die Kirche ist nicht blos das Product, sondern zugleich die wirksame Voraussetzung oder der Mittelgrund für das ministerium verbi. Warum erfährt man aber diese Bedingtheit jener Organe Christi nicht schon bei der Lehre von der applicatio gratiae, wo es doch sehr nothwendig wäre, um dem vorher vorgetragenen unrichtigen Schluß vorzubeugen? Weil man sich nicht über die Isolirung der theologischen loci von einander zu der systematischen Verknüpfung der Gedanken erhob, die auf gegenseitige Beziehung angewiesen sind. Die lutherische Theologie bewahrt ihren evangelischen Charakter in dem Satze, daß die Gemeinde der Gläubigen ebenso der nächste Grund wie der Zweck des ministerium ecclesiasticum (S. 202), dies also nur Mittel im Begriff der Kirche sei. Aber diese niemals verleugnete Wahrheit ermangelt ihrer durchschlagenden Wirkung in der lutherischen Lehrweise, indem der Begriff der Kirche nicht direct mit der Lehre vom meritum Christi verbunden und der Lehre von der applicatio gratiae zu Grunde gelegt wird. Was in dieser Hinsicht die reformirte Lehrweise geleistet hat, ist deshalb auch nichts weniger als antilutherisch; denn nicht nur weisen Luther's Erklärungen in den Katechismen auf die Combination hin, welche von den reformirten Theologen ausgeführt ist, sondern auch ein Lutheraner wie Brenz läßt eine solche Ausführung erwarten.

Aber nicht blos der evangelische Charakter des Lutherthums, sondern auch der kirchliche Charakter des Christenthums kommt bei dieser Darstellung zu kurz. Die applicatio gratiae, zunächst die donatio fidei (regeneratio), zugleich die poenitentia und in Folge deren die iustificatio erfolgt gemäß der lutherischen Lehrweise so, daß der einzelne Sünder die sachgemäße Wirkung von lex und evangelium erfährt, als deren Träger ihm die ministri verbi gegenüberstehen. Indem er durch die contritio

hindurch die fides, das Vertrauen auf die Gnadenverheißung, und das meritum Christi erreicht, fällt die objective iustificatio als immanenter Act Gottes[1]) mit seinem Bewußtsein davon, nämlich mit der Erweckung der consolatio conscientiae und der laetitia spiritualis zeitlich zusammen. Bei dieser Darstellung ist also keineswegs gerechnet auf ein Gemeingefühl mit der Gemeinde der Gläubigen, ohne deren vorausgehenden Eindruck doch kein individuelles religiöses Bewußtsein stattfindet, ohne welchen es keine kirchliche Qualität hat. Indem vielmehr der iustificandus oder iustificatus, trotz der Vermittelung durch Wort und Sacramente, in individueller Isolirung Gott gegenübergestellt wird, so führt ihn die unumgängliche Zumuthung, seine objective iustificatio an der Stetigkeit seiner laetitia spiritualis zu erkennen, zu einer künstlichen Gefühlsanspannung, welche höchstens in dem kleinern Kreise von gleich Strebenden, also in sectenhafter Absonderung erreicht wird, und auch hier nur mit Unterbrechungen durch Momente der Verzweifelung oder mit der Gefahr dauernder Selbsttäuschung. Schneckenburger[2]) macht nun darauf aufmerksam, daß der Verlauf der reformirten Lehre von der Justification, die auf den Einzelnen nur Bezug hat, sofern er der Kirche zugerechnet wird, denjenigen Ansprüchen entspricht, welche der Katholicismus allein zu erfüllen vorgiebt, und zwar in einer höhern vergeistigten Sphäre. Das Lutherthum dagegen vertrete das Princip des Individualismus, indem es in der Deutung der Justification das Individuum als selbständige und eigenthümliche Werthgröße durch das transscendente Urtheil Gottes bestimmen lasse. Zugleich frei-

---

1) Wenn auch ein reformirter Theolog, wie z. B. Witsius (Lib. III. 8, 59. 60) die objective Justification des Einzelnen in foro coeli vor sich gehen läßt, in dem Moment, wo der Regenerirte zum Glauben kommt, so unterscheidet er doch hievon die insinuatio sententiae dei per spiritum sanctum. Umgekehrt lehrt Maresius (syst. theol. loc. 11, 57. 58) wie die Lutheraner, daß die Sentenz Gottes und das Bewußtsein von ihr zeitlich zusammenfallen; dafür aber läßt er innerhalb der Justification des Einzelnen die dispositiven Acte des Strebens nach Gerechtigkeit aus Gott vorhergehen, welche, indem sie aus dem Glauben stammen und das allgemeine Rechtfertigungsurtheil über die electi voraussetzen, den reformirten Typus verrathen, der es eben ausschließt, daß die objective Sentenz Gottes und das subjective Bewußtsein von ihr sich zeitlich und empirisch decken sollen.

2) Zur kirchl. Christologie S. 141.

lich erinnert Schneckenburger daran, daß auch die Lutheraner den Werth der äußern kirchlichen Objectivität zur Vermittelung jenes Urtheils Gottes für das Bewußtsein anerkennen, und daß hierin eine eigenthümliche Annäherung auch dieses Systems an den Katholicismus erscheine. Die daran noch geknüpften Vergleichungen lasse ich dahingestellt, weil in ihnen schiefe Folgerungen jener unvollständig gebliebenen Charakteristik hervortreten. Denn die geistigere Art, welche der reformirten Verwerthung des Begriffs von der Kirche vor der katholischen zugesprochen wird, muß darauf zurückgeführt werden, daß die Justification des Einzelnen katholisch in Abhängigkeit von der ecclesia repraesentans, von dem Rechtsverbande der sacramental privilegirten Kleriker gesetzt wird, — reformirt in Abhängigkeit von der Kirche als ecclesia electorum, von der vorausgehenden Bestimmung, daß der Einzelne alle Gnadengüter, in erster Linie die Rechtfertigung, nur hat in dem corpus mysticum Christi, innerhalb dessen das Wort Gottes und die Sacramente ihre objective Bedeutung als unumgängliche göttliche Mittel der Verwirklichung der Idee der Kirche behaupten. Das ist ein reiner Gegensatz[1]). Scheint sich nun die lutherische Auffassung der Sache der katholischen zu nähern, indem jene die Justification des Einzelnen von den objectiven Größen des Wortes Gottes und der Sacramente abhängig macht, so waltet doch der Unterschied ob, daß, so bestimmt hiefür die ministri ecclesiae vorausgesetzt sind, doch jene Organe des göttlichen Wirkens grundsätzlich niemals mit einem empirischen Vorrechte des Klerus iden-

---

1) Ungeachtet dessen sind württembergische Theologen pietistischer Schule im Stande gewesen, mir Annäherung an den Katholicismus vorzurücken, indem ich für die von den reformirten Theologen vollzogene, aber auf Luther's und Brenz's Andeutungen fußende Combination eintrete. Vgl. H. Schmidt, Stud. u. Krit. 1872. S. 368; H. Weiß daselbst 1881. S. 397; Dorner, System der christl. Glaubenslehre II. S. 604. Diese Denunciation hat auch schon einem katholischen Theologen den Anlaß zu der Behauptung gegeben, daß ich auf Grund katholischer Principien glaube. Vgl. Hettinger, Die Krisis des Christenthums (1881) S. 110. 121. Nun kann ich die Mißbilligung meiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen Rechtfertigung (um diese handelt es sich) und Gemeinde der Gläubigen, so wie die Verdrehung, in welcher z. B. H. Weiß meine Meinung reproducirt, in der Gesellschaft von Brenz wohl ertragen. Dieser Patriarch des württembergischen Lutherthums scheint aber bei seinen Landsleuten recht unbekannt geworden zu sein.

tificirt oder auf ein solches zurückgeführt werden. Aber da man sich in der lutherischen Darstellung der Lehre nicht am richtigen Orte erinnert, daß die claves principaliter ecclesiae traditae sunt, und daß die Sacramente gar nicht vorgestellt werden können außerhalb und vor der communio fidelium, so ist es erklärlich, daß die bleibende Unklarheit über diesen Zusammenhang den Schein einer Gemeinschaft der lutherischen Auffassung mit der katholischen und bei Vielen ein ziellosses Greifen nach diesem Scheine hervorruft. Andererseits rächt sich die auf diesem Punkte nicht vermiedene Vernachlässigung des Begriffs der Kirche in der oben bezeichneten Weise dadurch, daß die iustificatio des Einzelnen, obgleich sie den kirchlichen Mitteln untergeordnet wird, auf dem Wege der isolirten Gefühlserregung als bewußter Besitz scheint erhalten werden zu müssen. Der Mangel der lutherischen Lehre auf diesem Punkte erklärt es also, warum auf dem Boden des Lutherthums die Aufgabe des evangelisch-kirchlichen Lebens immer abwechselnd oder gleichzeitig Noth leidet von den Abirrungen zur katholisirenden Ueberschätzung des kirchlichen Amtes und zur pietistischen Isolirung und Selbstquälerei der einzelnen Subjecte, sowie zur Ueberhebung derselben in ihrer engern Gemeinschaft mit einander.

44. Die Abweichungen der beiden evangelischen Confessionen in den Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung verrathen keinen andern Unterschied als den der Spielarten. Denn die Tendenz der Lehrbildung ist die gleiche, dem Gläubigen, wie er in der Kirche oder unter dem Einflusse der kirchlichen Gnadenmittel steht, das Recht des religiösen Verkehrs mit Gott, des Vertrauens auf ihn, der Lebensfreudigkeit, welche unter dem Bann der Schuld unmöglich ist, trotz seiner effectiven Sünde zu gewährleisten. Die Mittel der Gedankenbildung sind in den Hauptsachen identisch, und die Unterschiede in dieser Hinsicht sind theils bedingt durch das verschiedene Maß des wissenschaftlichen Impulses, theils durch gegenseitige Mißverständnisse, die bei dem Stande der Schriftauslegung und der dialektischen Bildung jener Zeit nicht gelöst werden konnten. Die Gemeinschaft der beiden Confessionen in diesen Lehren ergiebt sich aber aufs deutlichste an der Gegenüberstellung der unkirchlichen und antikirchlichen Bestrebungen, die Lehre von der Versöhnung durch Christus außer

Geltung zu ſetzen. Dieſelben culminiren im Socianianismus, und ſind durch den Gründer dieſer Richtung mit der größten techniſchen Sorgfalt ausgeprägt worden. Ihren Urſprung aber nehmen ſie im Kreiſe der Wiedertäufer.

Die vielgeſtaltige Erſcheinung der Wiedertäuferei folgt erſtens dem Maßſtabe, daß das Chriſtenthum als Gemeinſchaft von activ Heiligen verwirklicht werden müſſe, von ſolchen Heiligen, die möglichſt die Enthaltung von aller Sünde, oder die Unmöglichkeit des Sündigens erreichen. Zweitens folgt aus dieſem, dem Donatismus analogen Streben, daß die Kirche als die Summe der activ Heiligen und Sündloſen, nicht aber als das vorausgehende Ganze vorgeſtellt wird, innerhalb deſſen der Einzelne ſeiner Verſöhnung mit Gott verſichert wird, und die Antriebe zur Heiligung erfährt. Das Zeichen dieſes Grundſatzes iſt die Verwerfung der Kindertaufe und die Praxis der Wiedertaufe der Erwachſenen, durch welche ſich dieſe zu der Partei bekennen. Drittens wird alles bisherige gemeinſame Chriſtenthum, ſowohl die Kirche, als auch der chriſtliche Staat für ungiltig erklärt, als unerträgliche Miſchung von Reich Gottes und von Welt; in der Erwartung des übergeſchichtlichen Reiches Chriſti wird deshalb eine vollſtändige Neubildung zugleich religiöſer und ſocialer Gemeinſchaft erſtrebt, zu deren Ordnung die heilige Schrift des A. und des N. T. als Geſetzbuch gehandhabt, zu deren Durchführung theils die Enthaltung von Kriegsdienſt, von Aemtern, vom Eid vorgeſchrieben, theils gewaltſamer Aufruhr unternommen wurde. In allen dieſen Punkten widerſpricht die revolutionäre Reform aus dem Grundſatze der Werkheiligkeit und der asketiſchen Vollkommenheit derjenigen Reformation, welche den Boden der chriſtlichen Geſellſchaft des römiſchen Reiches innehält, welche das Intereſſe der allgemeinen Kirche wahrnimmt, welche an die Stelle des mönchiſchen Lebensideals die Aufgabe geſtellt hat, die chriſtliche Vollkommenheit in der Ausübung der gemeinnützigen Lebensberufe zu erſtreben. Die Wiedertäuferei wurzelt eben in dem asketiſchen Zuge, welcher ſchon ſeit dem 13. Jahrhundert ſich über die ganze Kirche zu verbreiten ſucht, und in dem Auftreten der franciscaniſchen Spiritualen ſchon eine eben ſolche revolutionäre Bewegung hervorgerufen hat, wie die der Wiedertäufer iſt[1]).

---

1) Vgl. Geſchichte des Pietismus I. Prolegomena.

Da die Wiedertäuferei möglichſt untheologiſch iſt, da ſie als revolutionäre Bewegung der Maſſen nur durch praktiſche Schlagwörter geleitet wurde, ſo ſind es nur die wenigen theologiſch Gebildeten unter den Wiedertäufern, bei welchen lehrhafte Conſequenzen auftauchen, durch welche ſie ſich noch weiter von den gemeinſamen chriſtlichen Ueberzeugungen entfernen. War nämlich die Aufgabe der activen Heiligkeit geſtellt, und wurde die Rechtfertigung in den guten Werken geſucht, ſo fand das religiöſe Bedürfniß in Chriſtus nur das Vorbild des Handelns und Leidens, nicht den Vermittler der Sündenvergebung. Hierin erſcheint eine Entgegenſetzung der Bedeutungen Chriſti, welche in der Asketik des Mittelalters neben einander gelten. Indem das ſectireriſche Intereſſe hervortritt, wird der Geſammtumfang der innerkirchlichen Lebensmotive zerſetzt. Demgemäß betont Thomas Münzer die Vorbildlichkeit Chriſti, indem er von ſeiner Bedeutung als Verſöhner ſchweigt[1]). Hingegen iſt Johann Denk[2]) dazu fortgeſchritten, die ſtellvertretende Geſetzerfüllung Chriſti zu leugnen. Läßt er ſich auch nur durch die Mißdeutung der reformatoriſchen Lehre, als ob nämlich unſere Erfüllung des Geſetzes durch die Stellvertretung Chriſti überflüſſig werde (S. 272), zum Widerſpruch gegen dieſe bewegen, ſo hat derſelbe doch principielle Bedeutung für ihn. Denn er meint, daß jeder ſeine Schuld abbüßen könne, indem er in ſeine Verdammniß einwilligt, ſein Fleiſch tödtet und ſo die Geltung des Geſetzes für ſich ſelbſt herſtellt. Und mit der Verwerfung der allgemeinen Verſöhnung durch Chriſtus fiel bei Denk der Glaube an Chriſti Gottheit dahin. Jene Meinung und theilweiſe auch dieſe hat Denk auf die Häupter der oberdeutſchen Wiedertäufer, Jacob Kautz, Balthaſar Hubmaier, Ludwig Hetzer[3]) übertragen. Aehnlich deutet der wiedertäuferiſche Prophet David Joris den Glauben in das Blut Chriſti als das Leben des Geiſtes Chriſti, als die Erfahrung von Gottes allmächtigem Wort und ewiger Kraft, welche im Glauben

1) Seidemann, Th. Münzer S. 120. Erbkam, Proteſt. Secten S. 502 f.

2) Heberle, Johann Denk und ſein Büchlein vom Geſetz. Stud. u. Krit. 1851. S. 156. 168.

3) Heberle, Johann Denk und die Ausbreitung ſeiner Lehre. Stud. u. Krit. 1855. S. 841. 849. 854. Keim, Ludwig Hetzer. Jahrb. für deutſche Theol. 1856. S. 267 ff.

erlangt wird[1]). Hingegen die Partei der Taufgesinnten (Mennoniten), in welcher die wilde Bewegung ihre Mäßigung und dadurch einen dauernden Bestand gewonnen hat, verbindet mit der Aufgabe, eine Gemeinde activ Heiliger herzustellen, die Anerkennung des reformatorischen Grundsatzes von der Rechtfertigung durch Christi vollkommenen Gehorsam als dem einzigen Grunde des Heiles, zu welchem sich die Werke nur als nothwendige Folgen des Glaubens verhalten. Indessen sind wiederum die Quäker, in deren Gemeinschaft die jüngere Strömung des christlich-revolutionären Sectengeistes im 17. Jahrhundert zur Ruhe kam, der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung so abgeneigt gewesen, daß sie dieselbe als Kennzeichen der Kirche Babylons bezeichneten[2]). Denn das quäkerische Princip des innern Lichtes, dessen Wirken, wie auch Barclay zugesteht, gleichgiltig ist gegen die geschichtliche Kenntniß von Christus, schließt jede wesentliche Bedeutung seiner Leistungen in Handeln und Leiden aus. Wenn also Barclay in seiner Theologiae vere christianae apologia es unternimmt, die Uebereinstimmung der quäkerischen Grundsätze mit der heiligen Schrift, der alten Kirche und den Reformatoren darzuthun, so ist die Zweideutigkeit dieses Verfahrens gerade an den Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung handgreiflich. Denn der reformatorischen Form dieser Lehren wird eben so schnell widersprochen, als sie formulirt ist. Gott hat doch nicht Christus den Sündern gleich gerechnet, ist nur quasi in Christo nobis reconciliatus, Christi Tod bietet deshalb die Versöhnung nur an, ist nur Vorbild und Symbol derjenigen wahren Erlösung und Veränderung, welche Christi Geist, das göttliche Licht dem Menschen innerlich abringt. Diese ist auch die reale Justification; und wenn auch dem Protestantismus zugegeben wird, daß der Mensch nicht wegen der Werke, zu denen er zugleich fähig ist, als gerecht gilt, so verräth Barclay ein gründliches Mißverständniß des reformatorischen Grundsatzes, und nähert sich der katholischen Auffassung an, indem er die Werke bei der Rechtfertigung als causa sine qua non verwerthet[3]).

---

1) Rippold, David Joris von Delft. Zeitschr. für histor. Theologie 1868. Heft 4. S. 513.

2) Weingarten, Revolutionskirchen Englands. S. 359.

3) A. a. O. 208. 375 f. 381 f.

Aehnlich wie Barclay hatten sich vor ihm die Mystiker neben und die Theosophen innerhalb der lutherischen Kirche ausgesprochen. Sie lassen die Lehre vom Opfertode Christi nicht blos gelten, sondern sie ist ihnen auch etwas werth als der siegreiche Kampf mit dem bösen Princip; aber jenes geschichtliche Ereigniß gilt nicht als der offenbare und öffentlich wirkende Grund der Veränderung, die jeder Einzelne zu erfahren hat, sondern als eine nur mehr oder weniger bedeutsame Voraussetzung der innern Erfahrung, auf welche die sectenhafte Gleichgiltigkeit gegen die geschichtlichen Normpunkte der christlichen Religion das entscheidende Gewicht legt. Caspar Schwenkfeld[1]) ist gelegentlich im Stande gewesen, das Rechtfertigungsbewußtsein in der Weise der Reformatoren an dem Kreuze Christi zu orientiren, aber der Conflict zwischen seinem principiellen Streben nach der activen Heiligung im Christenstande und der Karrikatur der lutherischen Lehre, als meine sie einen blos historischen Glauben und eingebildete Gerechtigkeit, hat ihm jene Wahrheit im Allgemeinen verdunkelt und für ihn unwirksam gemacht. Jener energischen religiösen Vergegenwärtigung des Leidens und Thuns Christi, welche die Bedeutung des status exaltationis Christi überspringt, und nur auf die historisch-ethische Vermittelung der geschichtlichen Thaten Christi durch das gepredigte Wort sich beruft, setzt er entgegen, daß die Erlösung und Genugthuung, wie alle anderen Gaben Christi, im geistlichen regierenden Christus, in dem alles summiret und zu finden ist, mit Glauben gesucht und aus ihm wesentlich geholt und ins geistliche Werk und Amt geführt werden müsse. Das bedeutet mit Recht nur eine Ergänzung der reformatorischen Grundanschauung, welche von der Theologie nachgeholt worden ist, nicht aber eine Instanz berechtigten Widerspruchs. Allein diese Bedeutung behauptete der Gedanke nach der Absicht Schwenkfeld's, weil er als Mystiker sich von dem historisch-ethischen, kirchlichen Zusammenhange des Christenthums isolirte, und weil er mit dem Glauben, als der Form der Theilnahme an göttlicher Natur, alle historischen Vermittelungen übersprang. Die Annahme, daß der wahre Glaube, der unmittelbar von Gott stammt, in Christo in Gott selbst beruht, daß er auf Wesen besteht und sich an die ewige Wahrheit hält,

1) Vgl. Erbkam a. a. O. S. 431—443. 456 f. Baur, Versöhnungslehre S. 460 f.

prägt die Religiosität in einer so abstract übernatürlichen Richtung aus, daß dieselbe der Anschauung des erhöhten Christus das Uebergewicht über die Bedeutung seines irdischen Lebens und Todes verlieh. Bewegt sich nun aber die religiöse Selbstverständigung zwischen einem so verstandenen Glauben und der Anschauung des erhöhten Christus, so ist es folgerecht, daß Schwenkfeld von einer angerechneten Gerechtigkeit nichts wissen wollte, sondern die iustificatio oder Gerechtmachung auf den gnädigen Handel Gottes mit dem Menschen zu seiner Seligkeit im Anfang bis zu Ende bezieht, in welchem der Sünder bekehrt, wiedergeboren, fromm, gerecht, heilig und selig wird. Soll in der Wiedergeburt Christus seine Gerechtigkeit, seine Frömmigkeit, seine Natur und seines Wesens Gemeinschaft mittheilen, so ist es erklärlich, daß wir sie bei Christus nicht nach seinem ersten Stande historischer Weise, sondern nach seinem anderen Stande suchen, wie er nun glorificirt zum Ausspenden der himmlischen Güter, auch zum Haupte der Kirche von Gott dem Vater gesetzt ist [1]). Denn jener Standpunkt ist höchstens für die Kinder tauglich, welche an der Milch des Evangeliums sich genügen lassen; die Erwachsenen bedürfen der starken Speise, der Erkenntniß des erhöhten Christus [2]).

Johann Denk und seine Anhänger haben die Versöhnungslehre aufgegeben, weil sie ihnen praktisch gleichgiltig und überflüssig war, Schwenkfeld konnte sie gelten lassen, indem er ihr ihre wesentliche praktische Bedeutung entzog. Im Gegensatze zu

1) So klar die Uebereinstimmung zwischen Schwenkfeld u. A. Osiander auf diesem Punkte ist, und dieselbe Wurzel verräth, so ist doch die Meinung des Theologen Osiander praktisch ganz anders bedingt und begrenzt durch seinen kirchlichen Zusammenhang, als die Meinung des antikirchlichen Sectirers Schwenkfeld.

2) Ich gehe nicht ein auf die analogen Gedankenreihen der Theosophen Valentin Weigel und Jakob Böhme, weil dieselben ein blos individuelles Interesse, nicht aber ein religiös-gemeinschaftliches verfolgen. Die biblische Färbung ihrer zugleich dualistischen und pantheistischen Erkenntnißreihen nöthigt noch nicht, sie einer Geschichte der Theologie einzuverleiben, da die Theologie zum Merkmal stets die Absicht haben muß, der religiösen Gemeinschaft zu dienen, wie auch dieselbe übrigens vorgestellt werden mag. Auch haben die Proteste gegen den Imputationsbegriff und die allegorisirende Umdeutung der Versöhnung des göttlichen Zorns in individuelle Erfahrungen, welche jene Männer jeder an seinem Theile vornehmen, keinen kritischen Werth für die Beurtheilung der orthodoxen Gestalt der Versöhnungslehre.

dieſem Kreiſe hat der Socinianismus in erſter Linie ein theoretiſches Motiv zum Widerſpruch gegen dieſe Lehre, welches freilich nur unter gewiſſen praktiſchen Bedingungen zu jenem Zweck wirkſam wurde. Alle Argumente des Faustus Socinus gegen die Lehre von der allgemeinen Verſöhnung durch Chriſtus wurzeln in dem Begriff von der unmeßbaren Willkür Gottes, wie umgekehrt die reformatoriſche Darſtellung der Lehre in der Annahme eines a priori geſetzmäßigen Verhältniſſes Gottes zu den Menſchen begründet iſt. Jener Gottesbegriff aber iſt der des Duns Scotus, des Theologen des Franciscaner-Ordens. Ich habe nun an einem andern Orte[1]) nachgewieſen, daß dieſes theologiſche Princip, deſſen bedenkliche Conſequenzen gegen die Verſöhnungslehre ſchon Duns als möglich angedeutet hatte (S. 82), in dieſer Richtung durch Bernardino Ochino wirkſam auf Laelius Socinus und weiter auf deſſen Neffen Fauſtus geworden iſt. Aber freilich Duns hatte es nur als möglich aus der ungebundenen Willkür Gottes bezeichnet, daß ein einfacher Menſch die Verſöhnung für alle, oder daß jeder Menſch dieſelbe für ſich erwerben könne; übrigens hatte er ſich kategoriſch auf der Linie des kirchlichen Glaubens an die Verſöhnung durch den Gottmenſchen gehalten. Die Thatſache nun, daß Fauſtus jene Hypotheſe als das Wirkliche und Nothwendige behauptete, ſetzt ſeinen gründlichen Bruch mit dem allgemeinen Kirchenglauben voraus. Hiezu aber kam ſein Oheim, wie er und ſo viele andere Italiener, durch die Lage der chriſtlichen Geſellſchaft in Italien. Hier hatte das Kaiſerthum die gegen Gregor VII. und Innocenz III. verlorene Geltung nicht wieder erlangt, hier erſchien die römiſche Kirche als die einzig mögliche Form der chriſtlichen Geſellſchaft. Sie beherrſchte die Maſſen des Volkes, welches zur Aufnahme der reformatoriſchen Einwirkungen aus der Schweiz und aus Deutſchland nicht vorbereitet war. Faſt nur literariſch gebildete Männer waren für dieſelben zugänglich; dieſe aber waren faſt überall von vornherein durch den Stand der öffentlichen Meinung und die unerſchütterte Macht der kirchlichen Organe am öffentlichen Auftreten in Gemeinden gehindert und zu geheimer Vereinigung genöthigt. Da fand ihre Theilnahme an der Reformation, auch wenn ſie ſich urſprünglich auf

1) Geſchichtliche Studien zur chriſtl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutſche Theol. XIII. S. 268 ff. 283 ff.

deren eigentlichen Kern richtete, weder die nothwendige Förderung noch die nothwendige Zügelung, welche die öffentliche Bethätigung des allgemein kirchlichen Bewußtseins gewährt. Deshalb ist unter so vielen der Reformation sich anschließenden Italienern nicht der kirchliche Geist, sondern im Gegentheil entweder das anabaptistische Sectenthum oder die Neigung zu schulmäßiger Kritik aller Dogmen oder Beides zusammen genährt worden. Denn dem Schulintereſſe liegt die Kritik der Trinitäts- und der Versöhnungslehre ebenso nahe, wie die Bildung des richtigen Begriffs von der Rechtfertigung.

Nichts anderes als die Schule ist denn auch derjenige Begriff der christlichen Gemeinschaft, welche die Socinianer unter dem Namen Kirche definiren und erstreben. Die Reformatoren hatten die Kirche definirt als die Gemeinschaft der Gläubigen oder Heiligen, deren Zeichen die Predigt des göttlichen Wortes und die richtige Ausübung der Sacramente sind, durch welche eben Gott das Dasein von Gläubigen bewirkt und verbürgt. Als eine dem Worte Gottes untergeordnete Bedingung der Kirche wurde ferner die Anerkennung derjenigen theologischen Wahrheiten gefordert, welche den reinen Verstand des göttlichen Wortes bezeichnen, ohne welche also die Darstellung des Inhaltes des göttlichen Wortes nicht gelingt. Aber festgehalten wurde stets, daß auch diese pura doctrina evangelii nur Zeichen der Gemeinde der Heiligen sei, und daß sich die Theilnahme an jener Function der Kirche mit der wirklichen Zugehörigkeit zu den durch Gott Geheiligten nicht nothwendig decke. Im Widerspruch mit dieser Gedankenreihe erklärt nun der Rakow'sche Katechismus Qu. 488: Ecclesia visibilis est coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur. Qu. 489: Salutaris doctrina, quam quicunque coetus habet ac profitetur, est vera Christi ecclesia.... Tenere salutarem doctrinam, cum ecclesiae Christi sit natura, signum illius, si proprie loquaris, esse non potest, cum signum ipsum a re, cuius signum est, differre oporteat. Dieser Gedanke wird durch Faustus[1]) antithetisch so erläutert. Indem es zum Heile nothwendig ist, daß Einer in der wahren Kirche Christi sich befinde, so folgt hieraus nicht die Aufgabe, die wahre Kirche aufzusuchen, sondern nur die, die heilsame Lehre Christi zu erkennen.

1) Bibliotheca fratrum Polonorum I. p. 323 seq.

Wer dies erreicht, wird auch die Anderen auffinden, welche wie er ſelbſt dieſe Lehre beſitzen. Denn es iſt auch Niemandem vorgeſchrieben, die heilſame Lehre von der wahren Kirche zu lernen. Denn die wahre Kirche kann ſelbſt nur an der heilſamen Lehre erkannt werden; dieſe muß alſo ſchon vorher als ſolche erkannt und beſeſſen ſein, hiemit aber iſt die Theilnahme an der wahren Kirche ſchon gewonnen[1]).

Die Gemeinſchaft nun, deren Weſen eine Lehre iſt, welche alſo nur ſo lange beſteht, als dieſe Lehre die Ueberzeugung der Genoſſen bildet, iſt Schule. Die Lehre ferner, welche im Rakow'ſchen Katechismus als Ergebniß techniſcher Schriftforſchung polemiſch und dialektiſch dargeſtellt iſt, begründet nur die Möglichkeit einer Schule. Es iſt alſo eine Illuſion oder eine Fiction, oder ein Ausdruck der Verlegenheit, wenn der Socinianismus, der ſich in dieſen Grundſätzen allen Kirchen entgegenſetzt, doch zugleich die anderen Kirchen mit ſich unter dem Gedanken der allgemeinen Kirche zuſammenfaßt. Denn die anderen Kirchen behaupten eben weder formell noch materiell die salutaris doctrina Christi in dem Sinne des Socinianismus. Es iſt auch nur eine Illuſion von Fauſtus, als ob ſein Widerſpruch gegen die Lehren von der Verſöhnung und von der Trinität die wahre Conſequenz der Reformation Luther's und Zwingli's vollziehe[2]). Denn die Schule als ſolche iſt nichts höheres als die Kirche; ſondern es ſind qualitativ entgegengeſetzte und ſich ausſchließende Auffaſſungen des Chriſtenthums, wenn ſeine Beſtimmung in der religiöſen Gemeinde,

---

1) Mit dieſer Anſicht kommt der durch Melanchthon (S. 260) in die vulgäre Praxis der Lutheraner eingeführte Begriff faſt überein. Der Herausgeber des Rakow'ſchen Katechismus, Oeder, Decan zu Feuchtwangen (1739) erklärt ſich deshalb mit obigen Definitionen einverſtanden, indem er nur vorbehält, daß doch die Kirche aus Menſchen beſtehe, und deshalb die sana doctrina ad pascendam regendamque ecclesiam summe necessaria nicht als das Weſen, ſondern als das Zeichen der Kirche zu betrachten ſei.

2) Ich leugne hiemit nicht, daß die Trinitätslehre, welche die Reformatoren adoptirt, und die Verſöhnungslehre, der ſie und ihre Schüler eine neue Geſtalt gegeben haben, in Hinſicht des Stoffes und der Form einer Verbeſſerung fähig, und nach exegetiſchen und dialektiſchen Rückſichten bedürftig ſind; aber ich leugne, daß die Bedeutung dieſer Lehren für den kirchlichen Charakter der Reformation überhaupt nur verſtanden wird, wenn man in der Beſeitigung ihrer Probleme durch die Socinianer die Beſtimmung der Reformation erreicht denkt.

oder wenn sie in der theologischen und ethischen Schule erreicht werden soll. Vielmehr hat die socinianische Ausprägung des Christenthums als Schule eine Verwandtschaft nur mit der Sectengestalt der Wiedertäuferei. In beiden Formen wird die Gemeinschaft ausschließlich als Product besonderer Activität der Genossen gesetzt. Beide Formen ferner setzen sich in Widerspruch mit den Bedingungen der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches. Es ist deshalb nicht zufällig, daß Faustus für seine Grundsätze den Boden in den anabaptistischen Kreisen Polens fand; und obgleich seine Gemeinde ebenso, wie die mennonitische, auf die directe Opposition gegen die Staatsgewalt verzichtete, so hat sie über Recht und Pflicht des Kriegsdienstes und der Bekleidung von Staatsämtern keine klaren und widerspruchlosen Grundsätze gewonnen, so lange sie in Polen existirte [1]). Daß hingegen Faustus die Abschaffung der Wiedertaufe in den unitarischen Gemeinden sein Leben lang erstrebte, und kurz vor seinem Tode (1603 auf einer Synode zu Rakow) durchsetzte, hat die Bedeutung, daß er die schwärmerische Tendenz des Sectenthums in die Bahn des nüchternen Schulinteresses zu leiten vermochte, dessen theologisches Rüstzeug doch nur dazu dienen sollte, die ethische Selbstbildung des Einzelnen, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit gemäß den Geboten und Verheißungen Christi, gegen die entgegengesetzten Ansprüche des allgemeinen Kirchenglaubens sicher zu stellen [2]).

---

1) Fock, Socinianismus S. 704 ff.

2) Zur Charakteristik der Socinianer erlaube ich mir eine Anekdote mitzutheilen, welche Chr. Sepp (Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw, I. p. 4) zu verdanken ist. Der Humanist Justus Lipsius, welcher in Jena lutherisch, in Leiden reformirt, in Löwen katholisch war, de sectis Christianorum ajebat in singulis nonnulla displicuisse. Pontificii sunt superstitiosi et sanguinarii, Lutherani arrogantes et tumulenti, Calviniani infideles et seditiosi, Menonistae indocti, hypocritae. Rogatus vero de Socinianis quid sentiret, Docti sunt, inquit, Menonistae. Unter Hypokrisie ist offenbar nicht der Vorwurf zu verstehen, daß Mennoniten und Socinianer mit dem Schein des Guthandelns entgegengesetzte Gesinnung verbänden, sondern die künstliche gespreizte Haltung, welche aus der Aufmerksamkeit auf die Rolle, die man als Erfüller des Gesetzes spielt, hervorgeht. Es ist ja auch die Bedeutung des Schauspielers, in welcher das Wort ὑποκριτής von Christus auf die Pharisäer angewendet wird.

45. Ist so die Tendenz des Socinianismus ermittelt, so ist darin auch die positive treibende Kraft seiner Widerlegung der kirchlichen Versöhnungslehre erkannt. Demgemäß wird von vornherein bezweifelt werden müssen, daß die socinianischen Argumente gegen dieselbe, so scharf sie sind, so weit reichen, um auch die Tendenz der kirchlichen Lehre als unwahr und ungiltig zu erweisen. Aber ohne diese Beurtheilung des Gegensatzes würde der Streit als unlösbar erscheinen, würde man keinen Standpunkt über den Parteien gewinnen, und würde keine Lehre aus der Geschichte dieses Streites ziehen können. Die eigenthümlich socinianische Auffassung der Bestimmung und des Inhaltes des Christenthums ist geschichtlich bedingt durch die mittelaltrige Vorstellung von Gott als dem absoluten Willen, welcher das Gesetz und der vollkommenste Maßstab aller Dinge ist, dessen Verhalten gegen die Menschen nach keiner a priori feststehenden allgemeinen Regel sich richtet, und deshalb unwillkürlich auf den Maßstab privatrechtlicher Beurtheilung zurückgeführt wird. Dies spricht sich namentlich in dem schon von Thomas (S. 65) her bekannten Grundsatze aus, daß die Sünde den Charakter der persönlichen Beleidigung oder der Geldschuld hat, und daß deshalb Gott wie jeder Privatmann das Recht hat, die Sünden ohne Weiteres zu vergeben. Diese Richtung hat der Socinianismus in ihrer Art vollendet, indem er das Gepräge der Endlichkeit, das diese moralische Unbegrenztheit an sich trägt, auch in anderen Beziehungen durchgeführt hat, namentlich in der Deutung der Ewigkeit Gottes auf die anfangs- und endlose Dauer seines Lebens. Dem Rechte und der Billigkeit Gottes werden nun die einzelnen Menschen als solche, als Subjecte ebenso inhaltloser Freiheit gegenübergestellt. Durch den Menschen Christus aber sollen sie gemäß einem freien Beschlusse Gottes über ihren natürlichen Zustand hinaus zur Unsterblichkeit und zum ewigen Leben geführt werden. Zu diesem Zwecke dient Christus, indem er in seinem geschichtlichen Dasein als Prophet die Gebote und Verheißungen ausgesprochen und zugleich das Beispiel des vollkommenen Lebens gewährt und im Tode bestätigt hat. Er überschreitet nämlich die Stufe des A. T., indem er das mosaische Gesetz reformirt, und ihm neue Sittengebote und sacramentale Anordnungen hinzugefügt, indem er durch die Verheißungen des ewigen Lebens und des heiligen Geistes einen starken Impuls zu deren Beobachtung verliehen, und indem

er die allgemeine Absicht Gottes versichert hat, den Reuigen und der Besserung Beflissenen die Sünden zu vergeben. Allerdings kann kein Mensch das göttliche Gesetz vollständig erfüllen, und deshalb erfolgt die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben. Aber der Glaube ist das Vertrauen auf den Gesetzgeber, welches den thätigen Gehorsam gegen denselben, so weit er den Menschen gelingt, in sich schließt. Christus verbürgt nun durch seine Auferstehung und den Gewinn der göttlichen Macht denjenigen, die in diesem Sinne von Glauben zu ihm sich halten, zunächst die effective Befreiung von der Sünde, in dem Maße, als sie seinem Impuls zum neuen Leben und zur Besserung folgen, weiterhin die Erreichung ihres übernatürlichen Zieles, und durch den heiligen Geist, den er verleiht, die vorausgehende Gewißheit des ewigen Lebens, mit dessen Antritte auch die Sündenvergebung für den Einzelnen zum Abschlusse kommt. — Hierin erscheint ein praktisches Merkmal des Gegensatzes zwischen dem Socinianismus und dem kirchlichen Protestantismus. Hier gilt die Sündenvergebung als das Princip, dort als entferntere Folge des christlichen Lebens. Der Widerspruch des Socinianismus gegen die Lehre von der Satisfaction Christi, welche den erstern Gedanken begründet, ist also von diesem Punkte aus erklärlich; aber diese socinianische Schätzung der Sündenvergebung als Accidens des christlichen Lebens ist zugleich das Merkmal davon, daß man in Christus den Stifter nicht der vollendeten Religionsgemeinschaft, sondern einer ethischen Schule anerkennt. Und wenn dieser Gegensatz nicht durchgehends deutlich erscheint, wenn vielmehr zugestanden werden muß, daß der Socinianismus dennoch eigenthümlich religiöse Ziele, Richtpunkte und Bedingungen aufstellt, so erklärt sich dieser Umstand daraus, daß der Socinianismus, als erster Versuch der Darstellung des Christenthums in der Richtung der ethischen Schule, noch den Einflüssen der bisher ausschließlich geltenden Darstellung des Christenthums unterlag, von welcher er sich im Grunde abgewendet hatte.

Die Argumente des Faustus Socinus gegen die kirchliche Auffassung der Heilsbestimmung Christi richten sich gegen die Nothwendigkeit und gegen die Möglichkeit des Begriffs der Satisfaction[1]). Die Nothwendigkeit derselben war von der kirch-

1) De Christo servatore, Lib. III. IV. Praelectiones theologicae

lichen Theologie, im Verhältniß zur Sünde und zu der Absicht Gottes, die Sünde zu vergeben, darauf begründet worden, daß Gott in seinem Wesen genöthigt sei die Sünde zu strafen, und wenn nicht an direct Schuldigen, so doch an deren unschuldigem Vertreter. Dagegen erklärt Faustus aus seinem diametral entgegengesetzten Gottesbegriff heraus, daß Gott die Freiheit habe, Sünden zu bestrafen oder zu vergeben, daß seine Strafgerechtigkeit oder sein Zorn und sein Erbarmen nicht habituelle Eigenschaften, sondern momentane wechselnde Acte seien, daß die Sünde in der Analogie zur Ehrverletzung oder zur Geldschuld stehe, also ebenso wie diese ohne weitere Bedingung erlassen werden könne. Hat Gott unter dem A. T. Sünden ohne Genugthuung vergeben, so kann er es auch unter dem N. T., und die Parabel Matth. 18, 21 ff. bezeugt den göttlichen Grundsatz vollkommen unbedingter Barmherzigkeit. Um so weniger aber wird die Gerechtigkeit Gottes als Grund des Satisfactionsbegriffs gelten können, als es gerade ungerecht ist, die Schuldigen straflos zu lassen und den Unschuldigen anstatt ihrer zu strafen. — Die Unmöglichkeit der Satisfaction erhellt 1) aus dem behaupteten Verhältniß zu dem Zwecke der Vergebung. Hier liegt nämlich zwischen dem gesetzten Zweck und dem angenommenen Mittel ein einfacher Widerspruch vor. Der Erlaß ist nur denkbar, wo eine Schuld vorausgesetzt ist; es ist aber keine Schuld mehr zu erlassen, wo Genugthuung stattgefunden hat. Der Erlaß schließt zwei Bedingungen in sich, daß der Schuldner von seiner Verpflichtung gelöst, und daß vom Gläubiger auf Genugthuung verzichtet wird. Soll etwa die Satisfaction Christi nach dem Muster des Rechtsgeschäftes der Novation beurtheilt werden, so ist gerade hieran klar, daß nicht die Schuld vergeben, sondern nur der Schuldner vertauscht ist. — 2) ist die Satisfaction undenkbar in Hinsicht des Schema der Stellvertretung, das zur Anwendung kommt. Denn a) können zwar Geldstrafen von anderen Personen als den Schuldigen entrichtet werden, da das Geld des Einen das des Andern werden kann; nicht aber persönliche, körperliche Strafen, wie der ewige Tod. Oder die Uebertragung derselben auf einen Unschuldigen

---

cap. 18 seq. in der Bibliotheca fratrum Polonorum. — Ich glaube, die Argumente nur in ihren Hauptgedanken bezeichnen zu sollen, und verweise auf die ausführliche Darstellung von Fock, Socinianismus. S. 615 ff.

würde ſich von der Gerechtigkeit entfernen. Allerdings kann man in der Geſchichte beobachten, daß fremde Sünden Anderen angerechnet werden, und daß Menſchen unter der Strafe eines Schuldigen mitleiden. Allein das ſetzt ſtets eine Theilnahme an der ſtraffälligen Sünde des Andern voraus; oder das Mitleiden eines Unſchuldigen unter der Strafe eines Andern hat nicht den Charakter der Strafe. Die orthodoxe Behauptung darf endlich auch nicht auf die Vorſtellung ſich ſtützen, daß Chriſtus als das Haupt der Gemeinde legitimirt ſei, die Strafe anſtatt ſeiner Glieder auf ſich zu nehmen. Denn jenes Verhältniß iſt erſt durch ſeine Auferſtehung in Wirklichkeit getreten; als irdiſcher Menſch aber und in Hinſicht ſeines Todesleidens ſteht Chriſtus in keiner beſondern Verbindung mit den anderen Menſchen, und ſein Sterben erſpart ja auch ſeinen Jüngern nicht das Sterben. b) kann auch die poſitive Geſetzerfüllung nicht ſtellvertretenden Werth für Andere haben, da Chriſtus an ſich zu ihr verpflichtet war, und ſie ebenſowenig wie ſein Leiden von ihm abgelöſt gedacht und auf Andere übertragen werden kann. c) iſt die Behauptung, daß Chriſtus an unſerer Stelle ſowohl das Geſetz erfüllt, als auch die Strafe entrichtet hat, im Widerſpruch mit der gerechten Handhabung des Geſetzes, welches entweder das Eine oder das Andere, nicht aber Beides neben einander verlangt. — 3) deckt ſich auch die Todesleiſtung Chriſti thatſächlich nicht mit dem im Begriff der Satisfaction ausgedrückten Erforderniſſe. Denn a) kann die Satisfaction als volle Deckung der Schuld nur gedacht werden, wenn jeder Schuldner des ewigen Todes einen beſondern Stellvertreter gefunden hätte. b) hätte Chriſtus als unſer Stellvertreter den ewigen Tod erleiden müſſen, wogegen ſeine Auferſtehung beweiſt, daß er denſelben nicht erlitten hat. c) kann der Abſtand ſeiner Leiden von dem Maße des ewigen Todes auch nicht durch die Behauptung der Gottheit Chriſti und den daraus abgeleiteten unendlichen Werth ſeines Todes ausgeglichen werden. Denn dann war es grauſam von Gott, ſo ſchwere Leiden über ihn zu verhängen, da ein viel geringeres Maß derſelben unſerer Strafe äquivalent geweſen wäre. Aber die Gottheit Chriſti kann ſeinem Leiden überhaupt keinen höhern Werth verleihen, da die Gottheit ſelbſt nicht leiden konnte. Konnte ſie dies aber auch, und hat ſie in Chriſtus gelitten, ſo darf doch der unendliche Werth der Gottheit nur auf das Weſen Gottes, nicht aber auf zeitliche Acte oder

Leidensmomente bezogen werden. Endlich aber würde wieder die Endlosigkeit der Strafe, die für jeden Sünder geleistet werden soll, ebenso viele Satisfactionen von unendlichem Werthe erfordern. — 4) ist die Verbindung des Begriffs der Imputation mit dem der Satisfaction überflüssig und widersinnig, und ebenso die Forderung, an die Satisfaction Christi zu glauben. Denn gesetzt, daß Christus an Gott die Genugthuung für unsere Schuld geleistet hat, so ist damit die Sache abgemacht. Eine Anrechnung findet in Rechtsgeschäften nur statt, wo keine Leistung vorhergegangen ist. Wo aber diese, wie in dem gesetzten Falle der stellvertretenden Genugthuung Christi, vollzogen ist, da hat eine Anrechnung (accepti latio) keinen Sinn[1]). Ebenso widersinnig ist die Annahme, daß die Genugthuung Christi auf unsern Glauben rechne. Denn jene Wohlthat ist entweder in sich vollkommen, dann kann ihre Geltung für den Einzelnen nicht davon abhängen, daß er sie sich erwiesen glaubt. Oder es gilt diese Bedingung, dann ist die Genugthuung nicht in sich vollkommen. — 5) ist die Lehre von der Genugthuung Christi im Widerspruch mit der Anerkennung der Pflicht einer gerechten und gesetzmäßigen Lebensführung und öffnet der Sünde oder wenigstens der Sorglosigkeit in Hinsicht der Sünde die Bahn. — Während also Faustus der Geltung des Satisfactionsbegriffs auf allen Punkten widerspricht, ist es nicht ohne Interesse, daß er den Begriff des meritum Christi in gewissem Sinne zugesteht. Allerdings wenn der strenge Sinn des Pflichtbegriffs zur Geltung kommen soll, so ist jedes

1) De Christo servatore IV. 2 (p. 216): Si pro ipso solutum est, ut acceptum illi feratur, nihil est opus. — Acceptum ferre significat pro soluto habere, licet vere solutum non sit. Accepti latio est persola-verba-obligationis liberatio. — Quodsi vel ipse vel alius pro eo revera solvat, accepti lationi nullus est locus. — Es ist unglaublich, aber es ist Thatsache, daß der Ausdruck acceptilatio von fast Allen als gleichbedeutend mit acceptatio gebraucht wird, als ob er ein Verbum acceptilare voraussetzte! Z. B. Schneckenburger (Lehrbegriffe der kl. prot. Kirchenparteien S. 18) spricht von der Acceptilation des Verdienstes Christi bei Duns Scotus. Ebenso schon H. Alting (Theol. probl. nova p. 726): In iudicio forensi absolutio a reatu prior est acceptilatione personae et imputatione iustitiae, — wo jener juristische Ausdruck ganz ungehörig ist, und nur von acceptatio personae in gratiam die Rede sein konnte. Falsch ist auch die Erörterung des Verhältnisses beider Begriffe bei Strauß, Glaubenslehre II. S. 315.

Verdienſt Chriſti für ſich und für uns ausgeſchloſſen. Nihil fecit, quod ipsi a deo iniunctum non fuisset. Ubi debitum, ibi nullum verum et proprium meritum. Alſo nur in einem uneigentlichen Sinne läßt ſich der Begriff anwenden, unter Vorausſetzung beſtimmten göttlichen Beſchluſſes und göttlicher Verheißung. Da nun die letztere zur Auffaſſung der Pflichtmäßigkeit des Handelns nichts hinzufügt, ſo kann ſie den Begriff des Verdienſtes nur ſo motiviren, daß bei der Beurtheilung des Handelns nicht die Pflichtmäßigkeit, ſondern ausnahmsweiſe die Freiwilligkeit in Betracht gezogen wird. Dieſer Gedanke kommt weſentlich auf die Beſtimmung des Begriffs durch Duns und durch Calvin (S. 229) hinaus. Und wenn auch Fauſtus dem letztern widerſpricht, indem er wie Thomas den eigentlichen Begriff des Verdienſtes auf die rechtliche Beurtheilung einer Handlung bezieht, ſo iſt er in der factiſchen Zulaſſung von Verdienſt Chriſti mit Calvin einverſtanden. Dies iſt ein neuer Beweis dafür, daß die Begriffe von Verdienſt und Genugthuung Chriſti aus ganz verſchiedenen Betrachtungsweiſen abgeleitet werden. Genugthuung wird aus der Vorausſetzung eines blos rechtlich geordneten Wechſelverhältniſſes abgeleitet; Verdienſt aus einem ſittlichen Wechſelverhältniß, welches aber nicht unter dem höchſten Geſichtspunkte von Geſetz und Pflicht aufgefaßt wird.

46. Die Einwendungen des Fauſtus gegen die lutheriſche und reformirte Orthodoxie haben erſtens ihren Zuſammenhang in der von ihm gemachten Vorausſetzung, daß die Lehren von der Verſöhnung und Rechtfertigung auf ein ausſchließlich juriſtiſch gefaßtes Verſtändniß zwiſchen Gott und den Menſchen hinwieſen. Unter dieſem Geſichtspunkte glaubte er einen Widerſpruch zu entdecken zwiſchen den Begriffen der Satisfaction Chriſti und der Imputation derſelben im Glauben, ferner zwiſchen der Anerkennung jenes Gedankens und der Pflicht des ſittlichen Lebens. Jene Annahme aber iſt irrig. Der geſchichtliche Zuſammenhang iſt ja der, daß die Reformatoren durch den Gedanken der Anrechnung des Gehorſams Chriſti die religiöſe Regulirung des ſittlichen Selbſtbewußtſeins in einer ebenſo individuell wahren, wie nach den Bedingungen der chriſtlichen Gemeinſchaft bemeſſenen Weiſe erſtrebten. Der Begriff der Rechtfertigung hat im Verhältniß zum Glauben auch nur den Schein eines juriſtiſchen Be-

griffs, da die Umstände, unter welchen man immer daran festhält, daß der Ungerechte gerecht gesprochen wird, den juristischen Maßstab des Urtheils gerade ausschließen. Aber indem der sittliche Gehorsam Christi, welcher als sittlicher Gehorsam, als Verdienst, aus Gnade dem Gläubigen zur Gerechtigkeit gerechnet wird, zugleich als Satisfaction der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt wird, wird die Versöhnungslehre in dem Schema des rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen entwickelt. Die im höchsten Sinne religiös-sittlich gemeinte Lehre von der Rechtfertigung wird also nur vermittelt durch die im strengen Sinn juristisch gemeinte Lehre von der Versöhnung der Gerechtigkeit Gottes. Das ist die Thatsache in der lutherischen und reformirten Orthodoxie, welche Faustus nicht erkannt hat, und durch welche seine beiden letzten Argumente als verkehrt erwiesen werden.

Seine übrigen Einwendungen haben zweitens ihre Voraussetzung in einem Gottesbegriffe, welcher, wie er im diametralen Gegensatz gegen den Gottesbegriff der Orthodoxen steht, an dem entgegengesetzten Fehler leidet als dieser. Von den Prämissen der Orthodoxen aus, auch wenn dieselben der Correctur bedürfen, erscheinen gewisse Züge der Satisfactionslehre nicht so widersinnig, wie es Faustus darstellt. Namentlich die später auch von Piscator mit demselben Grunde angefochtene Behauptung der doppelten Satisfaction Christi gegen das Gesetz hat ihr gutes Recht, wenn die streng juristische Ordnung im Verhältnisse zu Gott nicht blos für die Sünder, sondern für die Menschen überhaupt, nicht blos für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft durch Christus abgelöst werden sollte. Ueberhaupt wenn es darauf ankommt, Christus als den Träger und Vermittler einer öffentlichen Ordnung zwischen Gott und den Menschen zu verstehen, so steht die socinianische Auflösung derselben in lauter Privatverhältnisse zwischen Gott und den einzelnen Menschen in entschiedenem Nachtheil gegen die Tendenz der orthodoxen Theologie. Um so deutlicher erscheint dies, da Johann Crell nicht umhin gekonnt hat, die Behauptung der potestas dei durch den Gesichtspunkt der honestas universa erheblich einzuschränken, und da die Ausnahme davon, die er zu Gunsten der göttlichen Vollmacht der Sündenvergebung macht, sich dem Vorwurfe der Willkür nicht entziehen kann[1]). Erscheint

1) Vgl. die Analyse der Schrift Crell's de deo eiusque attributis

aber die in diesem Punkte von den Socinianern aufrecht erhaltene willkürliche Freiheit Gottes als Form ohne Inhalt, so kann umgekehrt nicht geleugnet werden, daß die orthodoxe Behauptung der für Gott unumgänglichen Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit niemals in Einklang mit den Bedingungen des Willens gesetzt ist, und deshalb den Begriff Gottes dem Gepräge der Naturnothwendigkeit auf diesem Punkte unterwirft[1]). Offenbar ist das dialektische Ungeschick in der Feststellung des obersten Princips auf beiden Seiten gleich groß. Die übelen Folgen dieses Mangels erscheinen aber für die Orthodoxen um so größer, als die wissenschaftliche Aufgabe derselben an Schwierigkeit die der Socinianer überbot, und als die letzteren den Vortheil des Angriffs, jene den Nachtheil hatten, auf die Vertheidigung angewiesen zu sein.

Die übele Complication der orthodoxen Lehre erscheint nämlich in folgendem Umstande. Die juristische Bildung des Begriffs von der Satisfaction Christi war ursprünglich nur als Bedingung für die religiös-ethische Gewißheit der Rechtfertigung in Christus gemeint, indem die Reformatoren die Vorsehung, oder Gnade, oder Liebe Gottes als die leitende Instanz des gesammten religiösen Bewußtseins, seine Gerechtigkeit aber, welcher genuggethan werden müßte, als den untergeordneten Maßstab für die Vermittelung der Begnadigung durch Christus anerkannten. Für die ihnen folgende Theologie hat sich aber diese Ordnung des Werthes beider Begriffe umgekehrt. Die Anschauung der zuständlichen Gerechtigkeit gewann das Uebergewicht über die Anschauung der activen Gnade. Indem die Heilsabsicht Gottes auf den engern Begriff der Gnade gegen die Sünder beschränkt, und nicht auf die Hülfe gegen die Menschen, auf die leitende Vorsehung gegen die zum Ebenbilde Gottes bestimmten Geschöpfe ausgebreitet wurde, rückte die Gesetz gebende und Gesetz erhaltende Gerechtigkeit Gottes in die erste Linie des Gottesbegriffs; und wenn nun die Gnade gegen die Sünder nicht als eine ordnungswidrige Ausnahme erscheinen sollte, so mußte eine Auskunft getroffen werden, wie die Satis-

---

in meinen Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 259 ff.

1) Vgl. a. a. O. S. 291 ff. die Darstellung der Versuche, welche Joh. Hoornbeek in Socinianismus confutatus und Lambert Veltbuysen, de poena divina et humana, gemacht haben, um die orthodoxe Behauptung mit den Ansprüchen der Willensfreiheit auszugleichen.

factionslehre sie darstellt. So verwandelte sich die juristische Bedingung der Rechtfertigungslehre in den principiellen Maßstab derselben. In der formell consequenten Durchführung dieses Princips an dem gesammten Stoff der Lehre haben dann reformirte Theologen sogar die Rechtfertigung nicht sowohl als Act der Gnade, sondern als Act der Gerechtigkeit Gottes darstellen können (S. 302). Man kann es also dem Faustus nicht übel nehmen, daß er unter dem Eindrucke dieses Umstandes die über den juristischen Zusammenhang hinausgreifenden Ziele der orthodoxen Lehre unverständlich und mit den Prämissen widersprechend fand. An diesem Vorwiegen des juristischen Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit ändert auch die Lehre von der Erwählung nichts. Auch in ihrer supralapsarischen Fassung findet die Erwählung ihren vollen Sinn, indem ihr als Object der sündige Mensch gesetzt wird; die gnädige Erwählung, auch als ewige gedacht, nimmt immer den Menschen in der Qualität, welche durch die Gerechtigkeit Gottes als Widerspruch gegen das Gesetz erwiesen ist. Die lutherische Lehre ferner nimmt nichts Anderes an, als was man seit Coccejus mit foedus operum bezeichnet, daß die Menschen ursprünglich als selbständige, rechtsfähige Personen dem Gesetze gegenübergestellt, daß ihre Erfüllung desselben durch die That auf den Lohn des ewigen Lebens angewiesen, und daß eine Gnadenordnung erst durch die Sünde bei Gott hervorgerufen sei. Dies Alles bezeichnet die Gerechtigkeit im juristischen Sinne als den Grundbegriff von Gott, welcher leider nur die Frage unbeantwortet läßt, worin die rechtsfähige Selbständigkeit der Menschen ihre Erklärung findet, da die Schöpfung durch Gott den Gedanken ihrer Abhängigkeit auch in der Beziehung fordert, als sie sittliche oder willensfreie Kräfte sind. Die Annahme des foedus operum als Verhältniß zwischen Gott und den ersten Menschen ist übrigens Luther gänzlich fremd. In den Enarrationes in Genesin hat er vielmehr die Religion der ersten Menschen auf die Erfahrung der Güte und wohlthätigen Vorsehung Gottes gegründet, und Calvin (Inst. I. 2) ist ihm hierin gefolgt. Freilich haben sie zugleich die Anlässe gegeben, daß ihre Nachfolger die entgegengesetzte Annahme ausgebildet haben. Indem also Faustus Socinus dieser juristischen Grundanschauung Widerspruch leistete, konnte es sich ereignen, daß er in dem richtigen biblischen Grundbegriff der Gerechtigkeit Gottes, welchen er den Orthodoxen entgegensetzte, gerade Luther zum Vorgänger hatte (S. 223).

Die Einwendungen des Faustus gelten drittens den juristischen Beziehungen der Satisfactionslehre gerade von den im Allgemeinen geltenden juristischen und ethischen Begriffen aus. Auf diesem Gebiete liegt seine Stärke, und in Hinsicht dieser Argumente ist er von den Orthodoxen nicht widerlegt worden. Das Einschneidendste ist die Behauptung, daß eine Strafverpflichtung demjenigen nicht abgenommen werden könne, welcher sich persönlich der Strafe schuldig gemacht hat, daß zwar Menschen an der Strafe eines Andern als solcher indirect mitleiden können, aber nur unter der Bedingung eines Maßes von Mitschuld an der strafwürdigen Handlung des Andern, daß jedoch, wenn ein ganz Unschuldiger unter den übelen Folgen der Sünde Anderer leidet, er dies Leiden nicht als Strafe empfinden könne, weil das persönliche Schuldbewußtsein fehlt. Es ist wunderlich, daß die Orthodoxen die Bedeutung dieser Einwendung gegen ihre Lehre durch die Aufhebung des Abstandes zwischen der civilrechtlichen und der criminalrechtlichen Betrachtung der Sache zu umgehen suchten, während sie in der Bestimmung des Begriffs der Sünde diesen Abstand nicht stark genug betonen konnten. Die Sünde soll nicht einer Geldschuld oder einer Privatehrenbeleidigung zu vergleichen sein, über welche man sich hinwegsetzen kann, sondern sie ist Verletzung der öffentlichen Ordnung, dem Verbrechen vergleichbar, welches von Rechts wegen gestraft werden muß. Derselbe Abraham Calov aber, der in dieser Art urtheilt, getröstet sich, daß, wenn eine Geldschuld von einem Andern als dem Schuldner getilgt werden kann, eine Analogie von dieser civilrechtlichen Möglichkeit zur Erklärung der Strafgenugthuung Christi führe[1]). Auch der Begriff des Bürgen, der den reformirten Theologen[2]) geläufig

1) Scripta antisociniana II. p. 597: Satisfactio in poena pecuniaria, si debitor eandem persolvat, est propria, si alius quispiam nocentis nomine, est vicaria. — Per similitudinem vel analogiam accommodari possunt satisfactioni poenali, quae in civili proprie reperiuntur. P. 605: Nihil obstat, quominus analogice et per quandam similitudinem explicetur satisfactio Christi natura civilis satisfactionis.

2) Heidegger, Corpus theol. christ. Loc. XXII. 31. Sicut debitor aes quidem alienum expungere tenetur, sed non ita, ut nonnisi ex peculio suo illud expungere teneatur et non per sponsorem seu vadem expungere possit, — ita peccator omnino deo solutionem debet, et iustitiam praestare tenetur, sed non ita ex peculio suo, ut aliena sponsoris satisfactio et iustitia peccatori in iudicio dei imputata non sufficiat.

iſt als Ausdruck der Wechſelbeziehung zwiſchen Chriſtus und den Erwählten, iſt für die Möglichkeit der Uebertragung perſönlicher Strafe von den Clienten auf den Bürgen kein Erklärungsgrund, da er ſeinen Ort in civilrechtlichen Verhältniſſen hat. Keck, aber nicht überzeugend iſt ferner die Behauptung reformirter Theologen, daß die ſtellvertretende Erfüllung des Geſetzes in Strafleiden und Handeln nicht im Widerſpruch mit dem Geſetze ſelbſt ſei, da dieſe Art der Geſetzerfüllung im Geſetze nicht ausgeſchloſſen iſt. Man kann ſich deshalb nicht wundern, wenn man ſchließlich auf der orthodoxen Seite ſich von der Irrationalität dieſes Hauptpunktes der Satisfactionslehre überzeugte. In dieſem Sinne erklärt der halb orthodoxe Carteſianer Velthuyſen, daß nur die poſitive Offenbarung in der heiligen Schrift die Wahrheit der Straffatisfaction Chriſti begründe. Ferner empfiehlt Hollatz die Auctorität der heiligen Schrift in dieſer Hinſicht dadurch, daß was bei Menſchen ungerecht wäre, den Unſchuldigen zu ſtrafen, bei Gott gerade umgekehrt ein Zeichen ſeiner Gerechtigkeit ſei. Endlich begründet der Wolfianer Jacob Carpov (Theologia revelata dogmatica, 1737. Tom. I. p. 29) das Recht der Unterſcheidung der geoffenbarten von der natürlichen Theologie gerade dadurch, daß die übliche Verſöhnungslehre in ihrer Irrationalität das Kriterium göttlicher Offenbarung an ſich trage.

Außerdem vermochte man die fernere Einwendung nicht zu widerlegen, daß in dem Leiden und Tode Chriſti die objective Aequivalenz mit dem ewigen Tode aller Sünder nicht nachgewieſen iſt. War der quantitative Abſtand zwiſchen den beiden verglichenen Größen unleugbar, ſo ſollte freilich der unendliche Werth der Gottheit die quantitative Begrenztheit des Leidens und Todes Chriſti zu dem Umfange ergänzen, welcher der Unendlichkeit der Schuld und der ewigen Strafe für alle Sünder gleichkäme. Ich darf hier daran erinnern, daß dieſe Gedankenreihen der proteſtantiſchen Orthodoxie, indem ſie die gleichartigen Behauptungen des Thomas an Sicherheit übertreffen, doch ebenſo wie dieſe ſich in einem Spiele mit dem negativen Worte „unendlich“ bewegen, deſſen Zielloſigkeit ſchon durch Duns beurtheilt iſt (S. 74). Denn daß wir den Umfang des göttlichen Willens, ſeiner Ziele, Mittel und Wege nicht durchdringen, und daß wir den Umfang der Sünde und die Endloſigkeit der Strafe nicht vorſtellen können, macht die Gottheit Chriſti und die Sündenſtrafe nicht zu vergleichbaren, ge-

ſchweige äquivalenten Größen. So ſehr alſo die Orthodoxen beider Schulen ſich darauf verlaſſen, daß das Strafleiden Chriſti der ſtrengſten Gerechtigkeit entſpreche, ſo tritt bei Manchen, wie Ameſius und Mareſius, das ſcotiſtiſche Wort acceptio als Zeichen des unwillkürlichen Eindruckes auf, daß Gott die den Prämiſſen entſprechende Aequivalenz der Genugthuung Chriſti mit der Straforbnung des Geſetzes durch ſein billiges Urtheil herſtellen muß. — Was hingegen Fauſtus gegen die ſatisfactoriſche Bedeutung des activen Gehorſams Chriſti einwendete, daß nämlich derſelbe nur die unablösbare Pflicht Chriſti darſtelle, konnte im Kreiſe der reformirten Theologie zugeſtanden werden, ohne daß man auf den zugleich ſtellvertretenden Werth dieſer Leiſtung verzichtete. Dies geſchah unter dem Geſichtspunkte, daß Chriſtus das Haupt derer iſt, für die er handelte. Fauſtus lehnte freilich dieſen Gedanken von vornherein damit ab, daß das Prädicat erſt dem erhöhten Chriſtus zukomme[1]). Indeſſen, wenn ich von der bibliſch-theologiſchen Controverſe darüber abſehe, ſo verräth Fauſtus gerade auf dieſem Punkte die ſchon von Anderen gerügte Art, Data äußerlich an einander zu reihen, zwiſchen denen jeder innere Zuſammenhang vermißt wird. Das, was in dieſer Hinſicht am wenigſten befriedigt, iſt der von ihm formulirte Abſtand zwiſchen der blos menſchlichen Einzelperſönlichkeit Jeſus, welche allen Menſchen gleich fern ſteht, und ſeiner durch die Auferweckung herbeigeführten Stellung als Haupt der Menſchheit mit göttlichen Ehren. Soll alſo vorläufig der reformirte Geſichtspunkt nicht abgewieſen werden, ſo kann dem pflichtmäßigen Handeln Chriſti um ſo weniger der Werth für die dadurch zu gründende Gemeinde, die Vertretung derſelben vor Gott, abgeſprochen werden, als in der Anwendung auf den activen Gehorſam die Begriffe von satisfactio und meritum theils ſo wenig deutlich aus einander treten, theils jener in dieſem ſo ſeine Ergänzung fordert, daß die rechtliche Meſſung des Gegenſtandes in die ſittliche Beurtheilung übergeht. Jedoch die Ausſicht, an dieſem Punkte die ſocinianiſche Kritik mit Erfolg zu überwinden, iſt an die Stellung einer neuen Aufgabe geknüpft, die in ihrer nothwendigen Geſtalt den Alten noch nicht aufgegangen, alſo auch noch nicht im Voraus von ihnen gelöſt iſt.

1) Hier wiederholt ſich zwiſchen Fauſtus und den reformirten Theologen der Gegenſatz zwiſchen Duns und Thomas (S. 80).

47. „Die ſocinianiſche Lehre", ſagt Baur (S. 414), „bildet mit der kirchlichen einen Gegenſatz, durch welchen von ſelbſt eine vermittelnde Theorie hervorgerufen werden mußte", — und dieſe ſoll in der Schrift des Hugo Grotius, Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi (1617) vorliegen. Allein ſo gefügig gegen die Anſprüche der Hegel'ſchen Dialektik, wie dieſe Ankündigung erwarten läßt, zeigt ſich der wirkliche Verlauf der theologiſchen Erkenntniß auch auf dieſem Punkte nicht. Nicht nur hatte Grotius nicht die Abſicht, zwiſchen jenen Gegenſätzen zu vermitteln, oder ihre höhere logiſche Einheit zu finden, ſondern er hatte vielmehr die Abſicht, die kirchliche Lehre gegen die ſocinianiſche Kritik aufrecht zu erhalten. Warum ihm dies nicht gelungen iſt, warum er dem Begriff der Straſſatisfaction für vergangene Sünden den des Strafexempels zur Verhütung zukünftiger unterſchob, wird ſich an dem Fehler erkennen laſſen, durch welchen Grotius den Uebergang aus den orthodoxen Prämiſſen in die ſocinianiſchen machte. Er hat alſo die Abſicht, den Satz des Fauſtus zu widerlegen, daß der Gedanke des Schulderlaſſes und die Bedingung der ſtellvertretenden Genugthuung für die Schuld in Widerſpruch ſtänden, und will ermitteln, wie beides in Einklang mit einander ſtehe. Zu dieſem Zwecke ſtellt Grotius (cap. 2) feſt, daß Gott den Menſchen gegenüber die Qualität des Leiters einer ſittlichen Gemeinſchaft, wie der Familie oder des Staates einnehme. Denn nur in ſolchem Boden wurzele der Gedanke der Strafe und des Straferlaſſes. Hiemit iſt die doppelte Annahme ausgeſchloſſen, in deren Gebiet die ſocinianiſche Beurtheilung des Problems ſich bewegt. Daſſelbe ſoll weder nach dem Schema des Privatrechts, noch nach dem Begriff des dominium absolutum gelöſt werden. Aus dieſen beiden Rückſichten nämlich leitet Fauſtus die Vorſtellung ab, daß indem Gott für ſeine Perſon durch die Sünde verletzt wird, er die Macht habe, ſie ohne weitere Bedingung zu vergeben, wie ein Gläubiger die Geldſchuld erläßt, und wie der durch kein Geſetz gebundene abſolute Herrſcher ſich über die Verletzung ſeiner perſönlichen Auctorität hinwegſetzen darf. Aber als Leiter eines ſittlichen und rechtlich begrenzten Gemeinweſens unterſcheidet ſich nach Grotius Gott von dem dominus absolutus, ſofern er ungerecht ſein würde, wenn er Unbußfertigen die Strafe erließe, wie es ein Willkürherrſcher thut. Fällt alſo die Stellung Gottes mit der eines Richters zuſammen,

ſo geht dieſelbe doch nicht in der Qualität eines Richters auf da dieſer unter dem Geſetze ſteht. Gott nämlich ſteht anders, ſofern er wegen des Gemeinwohls auch Strafe erlaſſen, oder theilweiſe von dem Geſetze dispenſiren darf, was einem Richter als ſolchem nicht zuſteht.

Sind hiemit die Vorausſetzungen der orthodoxen Satisfactionslehre im Weſentlichen richtig beſtimmt[1]), ſo liegt die folgende Erörterung des zu erklärenden Falles (cap. 3) ſchon nicht mehr in der Richtung der Orthodoxie. Die Satisfaction, als Beſtrafung des Einen zur Vermittelung der Strafloſigkeit der Anderen, ſoll nämlich beurtheilt werden erſtens nach dem Geſetze, daß jeder Sünder die Strafe des ewigen Todes tragen ſoll, zweitens danach, daß dieſes Geſetz lediglich poſitiven Charakter hat, nicht innerlich in Gott begründet, ſondern bloße Wirkung ſeines Willens iſt. Wenn nun demgemäß ein Erlaß jener Strafe für die Gläubigen unter Bedingung der Satisfaction erfolgt, ſo liegt darin keine Aufhebung jenes Geſetzes überhaupt, denn daſſelbe bleibt ja in Geltung für die Ungläubigen. Relaxabel ſind aber alle Geſetze, ſofern das Gegentheil ihres Inhaltes nicht an ſich etwas Schmähliches oder Ungerechtes ſein würde. Dieſes tritt aber nicht ein, wenn die Schuldigen nicht beſtraft werden. Aus der Natur der Sünde folgt nur, daß einer Strafe verdient, nicht aber daß dieſelbe an ihm vollzogen werde. Wenn nun Gott zur Dispenſation von jenem Geſetze den wichtigen Grund hatte, dadurch die Religion zu erhalten und ſeine Güte zu erweiſen, ſo beging er durch die Aufhebung des ewigen Todes für die Sünde keine Ungerechtigkeit. — In dieſer Gedankenreihe wird ein Fehler begangen. Ich lege zunächſt kein Gewicht darauf, daß Grotius von der orthodoxen Deutung der Strafgerechtigkeit Gottes abweicht, indem er die ewige Verdammniß der Sünder nicht als nothwendige Folge jener Function, ſondern als zufälliges Erzeug-

1) Indeſſen unterſcheiden die orthodoxen Theologen nicht ſo beſtimmt wie Grotius zwiſchen den Merkmalen des dominus absolutus und denen des rector. Die Sünde als Uebertretung des Geſetzes Gottes wird doch zugleich als perſönliche Verletzung Gottes betrachtet, wie im Mittelalter. Deshalb wird auch fortgefahren, der Sünde unendlichen Werth beizulegen, lediglich nach der Regel über den Grad der Injurien, deren Schwere ſich nach dem Werthe der beleidigten Perſon richtet, alſo gegenüber der unendlichen Perſon ſelbſt unendlich wird.

niß des Willens Gottes bezeichnet. Allein der Satz, daß die Schuldigen nicht bestraft werden, welcher als das Gegentheil jenes Gesetzes eingeführt, und doch als eine nicht ungerechte, sondern durch Gottes Güte und die Erhaltung der Religion motivirte Verfügung bezeichnet wird, enthält etwas ganz anderes, als worauf man durch die vorhergehende beschränktere Ausnahme von dem Gesetz vorbereitet ist. Im vorliegenden Falle handelt es sich nur darum, ob das Gesetz, welches allen Sündern den ewigen Tod droht, aufgehoben werden könne für einen Theil derselben, so daß dieser straflos ausgeht, und zwar unter der Bedingung, daß ihre Strafe auf einen Unschuldigen übertragen würde. Jedoch indem Grotius über diese Frageſtellung zu der viel weiter greifenden Entscheidung forteilt, daß es überhaupt nicht ungerecht sei verdiente Strafe unvollzogen zu lassen, so tritt er in die socinianische Betrachtungsweise ein, welche aus diesem Grunde die stellvertretende Strafgenugthuung für unnöthig zum Zwecke der Straferlassung erklärt.

Deswegen lenkt er auch die Beurtheilung des Todes Christi als Strafleiden auf eine der bisherigen Annahme fremde Bahn. Durch Beispiele aus dem A. T. (cap. 4) wird festgestellt, daß Gott auch relativ Unschuldige mit Schuldigen zusammen gestraft hat. Zwar bleibt in diesen Fällen der Schuldige nicht straflos, allein Grotius schließt, daß, wenn es nach Faustus nicht ungerecht ist, einen Schuldigen straflos zu lassen, und nicht ungerecht, Jemanden wegen fremder Sünden zu strafen, auch beides zusammen nicht ungerecht sei, nämlich über Christus die Strafe fremder Sünden zu verhängen und zugleich den Schuldigen die Strafe zu erlassen. Denn mehr kann durch dies Argument nicht erreicht werden, als diese Gleichzeitigkeit; und darin ist schon die hergebrachte Idee der Satisfaction verlassen, welche eine causale Verbindung beider Data bezeichnet. Grotius hebt nun als Bedingung für die Uebertragung der Strafe Anderer auf den Unschuldigen in reformirter Weise noch hervor, daß beide Theile in einer natürlichen oder bestimmungsmäßigen sittlichen Gemeinschaft stehen müssen. Den Uebergang zu seiner eigentlichen Meinung macht er aber durch den Grundsatz, im Wesen der Strafe sei die Forderung begründet, daß sie auf ein Vergehen folge, nicht aber die, daß sie den Schuldigen allein, oder gerade ihn treffe, denn mit Belohnung und Rache sei es ebenso bestellt. Ferner verschwinde

aller Schein der Ungerechtigkeit in dem Falle mit Christus, da dieser in die Uebernahme fremder Strafe eingewilligt habe. Endlich könne es für Gottes Anordnung dieses Verhängnisses nicht auf die Nachweisung unumgänglicher Nothwendigkeit ankommen (cap. 5). Es frage sich nur, ob genügender Grund dazu für Gott vorhanden war. Denselben findet Grotius in dem Gedanken, quod tot et tanta peccata sine insigni exemplo deus transmittere noluit. Denn einerseits ist Gott den Menschen gütig gesinnt, und deshalb geneigt, den Sündern die Strafe zu erlassen. Andererseits würde volle Strafloſigkeit eine Geringachtung der Sünde nach sich ziehen, und Furcht vor der Strafe ist die beste Abschreckung vom Sündigen. Beide Rücksichten vereinigen sich in der Vollziehung der Strafe an Christus, als Ausdruck des Hasses Gottes gegen die Sünde, während die Strafe den Schuldigen erlassen wird.

Johann Crell[1]) hatte leichte Mühe, die Grundloſigkeit dieser Hypotheſe zu erweisen, und die Lehre des Faustus gegen sie aufrecht zu erhalten. Insbesondere erklärt er es für ungerecht, einen ganz Unschuldigen zu strafen, und für undenkbar, daß ein solcher die ihm auferlegten Uebel in der Form der Strafe wahrnehme. Die Fälle des A. T. beweisen, daß zwar Gott Manche auch wegen fremder Vergehen straft, aber immer nur, sofern solche irgend einen activen Antheil an der That des eigentlich Schuldigen haben, sei es durch Rathertheilung oder durch Zustimmung. Oder wenn Gott, um ein Exempel zu statuiren, eine Familie oder ein Volk für das Vergehen des Hauptes heimsucht, und dabei auch unschuldige Kinder trifft, so ist das Uebel für diese afflictio, nicht aber poena. Denn auch eine Belohnung, welche solchen zu Theil wird, welche sie nicht verdient haben, ist für diese nicht praemium, sondern nur simplex emolumentum. Endlich kommt die Schwäche der ganzen Ansicht des Grotius an den Tag, indem er dieselbe durch eine Regel des römischen Rechtes gegen den Grundsatz des Faustus, daß Sündenvergebung und Straſſatisfaction sich ausschließen, zu rechtfertigen sucht (cap. 6). Er subsumirt nämlich die Bestrafung Christi unter den Fall, daß eine liberatio antecedente solutione aliqua ipso facto non liberante

1) Responsio ad librum H. Grotii, quem de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripsit (1623). Bibl. fratr. Pol. Vol. VI.

erfolgen ſoll, wo alſo non solum solvit alius, sed etiam aliud, quam quod est in obligatione. Dieſe Art der Löſung einer beſtehenden Verpflichtung durch die Leiſtung einer andern nicht verpflichteten Perſon und durch Entrichtung eines andern als des ſtipulirten Werthes erfordert allerdings die Zuſtimmung des Inhabers des Rechts. In Anwendung auf Chriſtus ſoll dies paſſen unter Vorausſetzung der Genehmhaltung des Leiters des Gemeinweſens. Allein dieſe ganze Argumentation iſt müßig, da ſie ſich nur auf privatrechtliche Verhältniſſe bezieht, Grotius aber im Voraus die Beurtheilung der Stellung Gottes zu den Menſchen nach dieſem Maßſtabe abgelehnt hat. Es iſt endlich nur eine unbewieſene und unbeweisbare Behauptung, daß dieſe Regel auch für die Uebertragung körperlicher Strafe gelte.

Es iſt wohl klar, daß dieſe Hypotheſe ein ganz anderes Ziel erreicht, als welches Grotius erſtrebte. Die orthodoxe Lehre, die er zu vertheidigen ſich anheiſchig machte, bezieht die Strafleiſtung Chriſti als Gegengewicht auf vergangene Sünden, Grotius dieſelbe auf zukünftige neue Begehungen. Wird alſo der Tod Chriſti als Strafexempel, als abſchreckendes Beiſpiel dargeſtellt, ſo tritt dieſe Deutung nur in Analogie zu der ſocinianiſchen, daß der Tod Chriſti als das anziehende Beiſpiel endgiltig bewährter ſittlicher Geſinnung und Berufstreue Heilswerth habe. Indem auch Baur (S. 341) dieſe Thatſache anerkennt, erklärt er (S. 442), daß „die kirchliche und die ſocinianiſche Theorie, ſo natürlich es iſt, daß zwiſchen ihren Gegenſatz etwas Vermittelndes hineinfällt, durch Grotius Theorie noch immer unvermittelt ſind". Hingegen findet er, daß „die jene beiden Theorieen in einer vermittelnden Vorſtellung ausgleichende Theorie" von den Parteigenoſſen des Grotius, den Arminianern Stephan Curcellaeus und Philipp van Limborch auf ihren adäquaten Ausdruck gebracht worden ſei [1]). Ich werde zeigen, daß dieſe Vermittelung die Gegenſätze nicht überwindet, alſo den Anſprüchen der Hegel'ſchen Begriffsentwickelung an die Geſchichte der Theologie ebenſo wenig entſpricht, wie die Theorie des Grotius.

Denn der Gottesbegriff jener Theologen iſt von dem ſocinia-

1) Curcellaei Institutio religionis christianae (unvollendet). Lib. V. capp. 8. 18. 19. Opp. theol. Amstelod. 1675. — Limborch Theologia christiana. Amst. 1686. Ed. IV. 1715. Lib. III. capp. 16—22.

niſchen kaum zu unterſcheiden[1]). Insbeſondere wird die Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit in Gott in Abrede geſtellt. Denn die Unabhängigkeit Gottes ſoll die Folgerung begründen, daß er unbeſchadet ſeiner Gerechtigkeit von ſeinem Rechte nachlaſſen kann, zumal wenn eine ſtrenge Ausübung des göttlichen Rechtes nicht im Intereſſe des Andern iſt. Da nun die Billigkeit gegen die Menſchen die naturgemäße Haltung Gottes iſt, ſo kann er, wenn er will, ihre Sünden ohne die Bedingung der Genugthuung vergeben. Die Geſetzgebung durch Chriſtus unterſcheidet ſich von der des Moſes gerade dadurch, daß ſie nicht von der ſtrengen Aufforderung zu ihrer Erfüllung, ſondern von der Verheißung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens begleitet iſt. Wie nun dieſe Anſicht vom Weſen des Chriſtenthums mit der ſocinianiſchen übereinkommt, ſo wiederholen die beiden Arminianer auch die weſentlichen Argumente des Fauſtus gegen den Satisfactionsbegriff. Deshalb wird der Tod Chriſti in erſter Linie unter das officium propheticum ſubſumirt, als Bewährung der Wahrheit ſeiner Lehre und als Antrieb zum geſetzmäßigen Leben; dies letztere inſofern, als er der höchſte Beweis der göttlichen Liebe und zugleich das einleuchtendſte Beiſpiel ſittlicher Geſinnung iſt. Daran ſchließt ſich die ebenfalls ſocinianiſche Beſtimmung, daß der Tod den Werth hat, die Auferweckung Chriſti möglich zu machen, durch welche er ſeinen Anhängern den Himmel erſchloſſen hat; hiemit wird der Tod Chriſti als Mittel oder Bedingung ſeines königlichen Amtes bezeichnet. Indeſſen biegen die Arminianer von dieſer Gemeinſchaft mit den Socinianern ab, indem ſie in der Anerkennung des Opferwerthes des Todes Chriſti ſich auf der Linie der gemeinkirchlichen Anſicht halten. Dieſe Abweichung von den Socinianern iſt bei Limborch ſtärker ausgeprägt, als bei dem ältern Curcellaeus. Dieſer folgt der ſocinianiſchen Deutung des Hebräerbriefs, indem er den Opferact in der hohenprieſterlichen Fürbitte des erhöhten Chriſtus erkennt, ſo daß der Tod als Analogon der Schlachtung des Opferthiers die Vorbereitung zu jenem „Erſcheinen vor Gott“ bildet. Wenn der Sprachgebrauch

---

1) Durch Epiſcopius (Institutiones theologicae) iſt die arminianiſche Lehre von Gott dem Vorbilde der Behandlung des Socinianers Crell angepaßt worden. Vgl. meine Geſchichtl. Studien zur chriſtl. Lehre von Gott. Dritter Art. Jahrb. für deutſche Theol. XIII. S. 267 f.

im N. T. dennoch die Thatsache des Todes Christi in eine unmittelbare Verbindung mit der Erlösung setzt, so soll dies aus der Rücksicht geschehen sein, daß im Todesleiden die Schwierigkeit der priesterlichen Thätigkeit Christi erscheint. Die Expiation der Sünde durch die liebevolle Hingebung in den Tod und durch die Fürbitte des Erhöhten hat nun — natürlich unter der Voraussetzung unserer resipiscentia — den Sinn, ne unquam propter peccata nostra severum dei iudicium subire cogeremur (V. 19, 14). Der Tod Christi, an sich betrachtet, hat aber auch für Curcellaeus keine andere Bedeutung als für Grotius, nämlich ut ostenderet deus, quantopere peccatum odisset, et nos efficacius ab eo in posterum deterreret. Denn sofern die Opferqualität Christi nach der Analogie mit den Opfern des A. T. beurtheilt werden muß, so erklärt Curcellaeus (§ 15), daß der Gedanke der Strafsatisfaction mit dem Begriffe des Opfers nichts gemein habe. Pecudes, quae mactabantur pro peccatoribus, non luebant poenas, quas erant commeriti, — sed erant tantum oblationes quibus studebant flectere deum ad misericordiam et obtinere ab eo remissionem admissorum.

Hingegen Limborch, der in einem eigenen Capitel (III. 20) die socinianische Ansicht vom Hohenpriesterthum Christi bestreitet, entfernt sich in demselben Maße auch von seinem Vorgänger. Auch Curcellaeus wird von der Bemerkung Limborch's getroffen, daß die priesterliche Function Christi, wenn sie nur in der Intercession des Erhöhten zur Anschauung gebracht wird, durch das Königthum desselben absorbirt werde, und daß die bloße Vorstellung Christi vor Gott keinen Werth zur Beschwichtigung seines Zornes über unsere Sünden habe, welche das Amt des Priesters sei. In directerem Anschluß an die orthodoxe Ansicht behauptet nun Limborch von den Sündopfern des A. T., sie hätten die Bedeutung, ut, in ipsas quasi ira dei derivata, homo ea liberaretur, hoc est ut ipsis infligeretur mors violenta, cuius intuitu hominem peccato suo mortem meritum in gratiam reciperet. — Unde mors a Christo suscepta rationem habet gravis mali Christo impositi, quo poenam peccatis nostris commeritam quasi in se transtulit, et hac sua passione deum placavit (§ 5). Aber nicht nur durch das doppelte quasi ist diese Auffassung von der orthodoxen unterschieden, sondern auch durch alle übrigen Erklärungen Limborch's. Diese Art von

Straſſatisfaction, welche Gott nach ſeiner abſoluten Macht über Chriſtus anordnen durfte, gilt nicht als eine Leiſtung an die ſtrenge Gerechtigkeit Gottes, die ja überhaupt geleugnet wird, ſondern an ſeinen zugleich gerechten und barmherzigen Willen (cap. 22, 2), d. h. an ſeine Billigkeit; und ſie hat für dieſe Geneigtheit Gottes den entſcheidenden Werth in Kraft der göttlichen Würde der Perſon Chriſti. Aber indem dieſer Leiſtung der Werth des Verdienſtes im Sinne des Thomas (der rechtlichen Aequivalenz) abgeſprochen wird (§ 3), ſo wird er ihr im Sinne des Duns beigelegt, ſofern Gott sanguinem illum tanquam plenariam persolutionem pro peccatis nostris acceptavit, illoque se moveri passus est ad plenam nobis peccatorum remissionem dandam (cap. 19, 2). Hingegen iſt es wieder ein Ton aus der Anſchauungsweiſe des Thomas, wenn die Verhängung des Todes über Chriſtus als die ratio homines ad salutem perducendi convenientissima, utpote ad gloriae dei illustrationem et homines a peccatis ad sanctimoniae studium convertendos maxime accommodata bezeichnet wird (18, 5).

Wird auch der Geſichtskreis des Thomas überſchritten, indem Limborch den letzten Gedanken im Sinne des Fauſtus und des Grotius erläutert durch den Zweck des Strafexempels und durch die Ausſicht auf das ewige Leben, welche der vom Tode erweckte Chriſtus eröffnet hat, ſo erkennt man die mittelaltrige Temperatur der Darſtellung dieſer Lehre durch Limborch noch aus folgenden Beziehungen. Erſtens aus dem entſcheidenden Gepräge des Gottesbegriffs. Wie an anderem Orte nachgewieſen iſt[1]), haben die Reformatoren in der Prädeſtinationslehre den mittelaltrigen Begriff des dominium absolutum Gottes ſo verwendet, daß ſie den Compromiß zwiſchen der göttlichen und der menſchlichen Freiheit, welcher in der Lehre vom Verdienſt vollzogen wurde, als ungiltig bei Seite ſetzten. Die Steigerung der Bedeutung der Prädeſtinationslehre durch die Nachfolger Calvin's ſchloß nun eine Betonung der Willkür Gottes in ſich, welche das religiöſe Intereſſe verletzte. Denn dieſes erfordert in irgend einer Geſtalt die Möglichkeit der Vorausſetzung von Weſensgemeinſchaft mit Gott. Demgemäß ermäßigten Arminius und ſeine Nachfolger den Grundbegriff des dominium absolutum dei in creaturas durch

1) Jahrb. für deutſche Theol. XIII. S. 116 ff. 124 ff.

das Merkmal der aequitas, in welcher Gott, aus Rücksicht sowohl auf seine Würde, als auf die natürliche Verfassung und Lage der Menschen, die sittliche Ordnung der Welt verfügt. Hierin ist ebenso die willkürliche Freiheit Gottes gegen die Bedingungen vorbehalten, welche die reformatorische Theologie aus der Gerechtigkeit Gottes ableitete, wie ein Anspruch der Menschen an Freiheit gegen Gott begründet, welchen die mittelaltrige Theologie im Begriff des Verdienstes anerkannte. Obgleich nun Limborch den Begriff des Verdienstes als ungiltig von der Hand weist, so kommt doch zweitens seine und Curcellaeus[1]) Lehre von der Justification wesentlich auf den katholischen Begriff hinaus (lib. VI. cap. 4), indem Limborch selbst gesteht, in pontificiorum sententia multa esse non improbanda. Die Rechtfertigung bedeutet für Limborch das Gnadenurtheil Gottes, in welchem er denjenigen, welcher an Christus glaubt, d. h. ihm in Beziehung auf seine prophetischen, priesterlichen, königlichen Functionen gehorsam ist, welcher demgemäß in der Reue steht und entsprechende gute Werke hervorbringt, in Hinsicht dieser vorhandenen, inhärenten, obwohl unvollkommenen Gerechtigkeit so ansieht, als wenn dieselbe vollkommen wäre. An protestantischer Tendenz nimmt diese Darstellung insofern Theil, als die Rechtfertigung die Zuversicht zu Gott erwecken soll, welche dem katholischen Christen verboten wird. Mit der katholischen Auffassung aber stimmt diese Darstellung darin überein, daß das Rechtfertigungsurtheil an den in Werken thätigen Glauben, also an inhärente Gerechtigkeit des Gläubigen geknüpft und hierauf bezogen wird. Limborch verwahrt sich nur gegen die materialistische Vorstellung vom habitus infusus. Die gleichzeitige Ablehnung des Begriffs Verdienst gilt aber wirklich nur der thomistischen Deutung desselben. Hingegen entspricht es eben der Definition des Duns, daß Gott iustitiam, quam imperfectam iudicat, gratiose accipit ac si perfecta esset (§ 41). Und diese Annahme ist nothwendige Folge der aequitas, als des Grundverhaltens Gottes gegen die Menschen überhaupt, und Probe der Geltung desselben gerade in dem Verhältniß der Vermittelung durch Christus. Indessen ist an dem Unterschied dieser Lehre von der lutherischen und reformirten ein Interesse wahr-

1) Diss. de hominis per fidem et per opera iustificatione. Opp. theol. p. 933—942.

nehmbar, welches noch nicht auf eine bestimmte Fragestellung hinausgeführt ist. Der von Paulus entlehnte positive Ausdruck der Rechtfertigung ist in dem Kreise der Reformation und in der ihr folgenden Orthodoxie stets als gleichbedeutend mit dem negativen Ausdruck der Sündenvergebung gebraucht, und deshalb ist jede Vermittelung dieser Wirkung durch gute Werke abgelehnt worden. Jedoch steht in der Bibel der Begriff der Gerechterklärung oder Rechtfertigung ursprünglich in der Relation auf die Werke, und nur Paulus hat diese Combination verändert, indem er Rechtfertigung gleich Vergebung der Schuld gesetzt hat. Soll hingegen die Rechtfertigung das Heilsziel positiv verbürgen, welches doch nicht abgesehen von Werken gedacht werden kann, so macht sich die natürliche Verwandtschaft dieser Begriffe geltend, und daraus folgt eine Lehrart, wie die der Arminianer.

Die Vermittelung, mit welcher, nach Baur, die Theorie der beiden Arminianer zwischen den strengen Gegensatz der kirchlichen und der socinianischen Theologie „hineingefallen" ist, wird hienach klarer, als es von Baur dargestellt ist. Derselbe weist nämlich nach, daß Jene sich in der Versöhnungslehre der kirchlichen Theologie angenähert, und in der Rechtfertigungslehre den Socinianern angeschlossen haben. Ein solches Verfahren ist natürlich weit entfernt, eine höhere Einheit der Gegensätze zu erreichen; aber man kann es auch kaum auf einem andern Gebiete als auf dem des privatrechtlichen Streites vermittelnd nennen. Auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Erkennens würde der Arminianismus einen kläglichen Mittelweg darstellen, wenn dem von Baur so gedeuteten Thatbestande der arminianischen Lehre nicht ein anderer Sinn abgewonnen werden könnte. Nun unterscheidet sich der Gedanke der Rechtfertigung, so wie er von Limborch bestimmt ist, von der socinianischen Ansicht specifisch, indem sie nur vorgestellt wird unter der Vermittelung des Werthes der allgemeinen Versöhnung durch das Todesopfer Christi. Hierin bewahrt die arminianische Theologie, wie sie durch Limborch ausgeprägt ist, den kirchlichen Charakter ihrer Auffassung des Christenthums. Aber wie es nun theoretisch nicht darauf ankommt, daß die arminianische Deutung des Todes Christi sich der orthodox-protestantischen angenähert hat, sondern darauf, daß sie mit der mittelaltrigen übereinstimmt, so hat eben der Arminianismus in beiden Lehren einheitliches Gepräge insofern, als er in ihnen den Rückgang auf

die Vorbilder mittelaltriger Theologie nimmt. Damit iſt freilich bei den Arminianern ein um ſo ſchärferer Widerſpruch gegen den hierarchiſchen und ſacramentalen Apparat des Katholicismus verbunden. Allein wenn man die Aufmerkſamkeit auf die beiden eng verbundenen Lehren von Verſöhnung und Rechtfertigung beſchränkt, ſo zeigt ſich an der Theorie der arminianiſchen Theologen, daß, wie ſie keine höhere Vermittelung der orthodoxen und der ſocinianiſchen Lehre gefunden haben, der geſuchte Mittelweg ſie auf einen Gedankenzuſammenhang geführt hat, welcher nicht neu, ſondern alt iſt, welcher von der Reformation aus nicht vorwärts, ſondern rückwärts liegt, und welcher zugleich inſofern lehrreich iſt, als er ſehr gründlich die Erwartung widerlegt, als müßte jeder in der Geſchichte der Theologie auftretende Gegenſatz alsbald ſeine Aufhebung in einer logiſch höhern Einheit finden[1]).

1) Es darf noch die Notiz hinzugefügt werden, daß die ſpäteren Socinianer die arminianiſche Deutung des Todes Chriſti acceptirt haben. Dieſes gilt von ihrem letzten bedeutenden Theologen Samuel Crell und von Georg Markos zu Clauſenburg in Siebenbürgen, Verfaſſer der Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios in usum auditorum theologiae concinnata (1787). Vgl. Fock a. a. O. S. 240. 261. 649 ff.

Siebentes Capitel.

Die Zersetzung der Lehren von der Rechtfertigung und von der Versöhnung.

48. Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß die Zweckbeziehung der Rechtfertigung durch den Glauben auf das Gottvertrauen, die Demuth und die Geduld, auf Gebet und Dankbarkeit gegen Gott, welche in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie Ausdruck gefunden hat (S. 184), alsbald in der lutherischen Lehrbildung verschollen ist. Das geht so weit, daß solchen, welche in besonderer Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche zu stehen meinen, es geradezu unverständlich geworden ist, wenn in jener Combination die Norm der Frömmigkeit aufgezeigt wird, auf welche es ankommt. Man läßt ja den Werth jener Functionen gelten, und wenn man wirksam predigt, so empfiehlt man sie und nichts anderes. Allein ich bin von einer Fülle von Einwendungen aus der Ansicht heraus heimgesucht worden, daß jene Leistungen, als etwas sich von selbst verstehendes, der Ergänzung und Vertiefung bedürften und daß ein „unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus", ein „stiller Umgang der Seele mit dem Heilande", ein „Verkehr des Gebetes in Frage und Antwort" nöthig seien, wenn man für einen vollständigen Christen gehalten werden soll. Ich kann nicht umhin, schon bei der rein geschichtlichen Erörterung, die ich hier anstelle, diese Instanz zu berühren, weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß kein geschichtlicher Bericht und keine Argumentation aus heiliger Schrift und sonstigen Lehrurkunden von denen beachtet wird, welche in jenen Forderungen halbmystischer oder pietistischer Frömmigkeit sich selbst genugthun. Ich erkläre deshalb, um auch nur für meinen geschichtlichen Bericht freie Bahn zu gewinnen, daß

weder die Urkunden des N. T. noch die der Reformation des 16. Jahrh. den bezeichneten Spielen der Phantasie ein Recht in der evangelischen Kirche verleihen, daß sie vielmehr nur die verdünnte Wiederholung der mittelaltrigen Devotion sind, welche sich an die allegorische Auslegung des Hohenliedes anlehnt.

In der Apologie der Augsburgischen Confession erklärt Melanchthon, daß die Rechtfertigung die Sünder, welche als solche ohne Ehrfurcht und ohne Vertrauen gegen Gott sind, dazu befähige, die Gebote der ersten Tafel, welche über die Vernunft gehen, zu erfüllen, scilicet vere timere deum, vere diligere deum, vere invocare deum, vere statuere, quod deus exaudiat, et exspectare auxilium dei in morte, in omnibus afflictionibus, denique obedientiam erga deum in morte et omnibus afflictionibus, ne has fugiamus aut aversemur, cum deus imponit. Indem Melanchthon sich für diese Leistungen auf die erste Tafel des Dekalogs bezieht, übt er eine kühne Umdeutung; er trifft aber hierin mit Luther's Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus so vollständig überein, wie diese Erörterung deutlich die Versöhnung durch Christus voraussetzt. Und indem Melanchthon in diesem Zusammenhange die Ausdrücke regeneratio und iustificatio als synonym gebraucht, so hat er damit den richtigen Gedanken bezeichnet, daß, wenn man gemäß der Rechtfertigung durch Christus das Gottvertrauen leistet, man hierin ein neues Leben führt, welches dem Sündenstande ohne Gottvertrauen entgegengesetzt ist[1]). Nun ist es ein Verhängniß, daß diese praktische Zweckbeziehung der Rechtfertigung in den folgenden Ausarbeitungen der Loci durch Melanchthon ebenso wenig mehr zum Ausdruck kommt, wie die entsprechenden entgegengesetzten Attribute der Erbsünde. Daß es auf das Gottvertrauen in allen Lagen des Lebens ankommt, hat Melanchthon vor und nach 1530 gewußt, aber er bringt es in andere Verbindungen. In der ersten Ausarbeitung der Loci (C. R. XXI. p. 174) nimmt er von gewissen Verheißungen himmlischer Güter im A. T. Anlaß zu der Behauptung, daß auch diese sich auf Christus beziehen und in ihm erfüllt werden. Der Glaube an Christus sei das Organ auch für diesen Erwerb, insofern alle Gläubigen wie Christus Könige seien. Mit Beziehung auf Röm. 8, 38. 39; 1 Kor.

1) Apol. C. A. I. 14. 26; II. 8. 18. 34. 35. 45.

3, 22. 23 wird erklärt, daß der Glaube sich auf alle Fälle unseres Lebens und Sterbens erstreckt, und daß er den richtigen Gebrauch jeder Creatur in sich schließt, weil er des göttlichen Wohlwollens sicher ist. Wer Christus hat, hat Alles; hierin hängen die göttlichen Verheißungen zusammen. Diese an Luther's Schrift von der christlichen Freiheit angelehnte Darstellung ist in den späteren Ausgaben des Buches verschwunden. In der dritten Ausarbeitung (1543) kommt die Sache in den loci 17—19 de spiritu et litera, de calamitate seu cruce et de veris consolationibus vor. Aber hier wird die specifisch christliche Lebensansicht nur an dem Vorbilde David's nachgewiesen und deshalb aus dem heiligen Geist, nicht aus der Versöhnung durch Christus abgeleitet. Kurz, Melanchthon ist seiner in der Apologie vertretenen Erkenntniß untreu geworden.

Daß Zwingli auf die Bedeutung des Gottvertrauens aufmerksam gewesen ist, ergiebt sich aus der Wechselbeziehung, in welche er die Vorsehung Gottes und die Erlösung durch Christus gestellt hat (S. 185). Indessen läßt er in dieser Hinsicht die Präcision vermissen, welche Luther und Melanchthon wenigstens vorübergehend erreicht haben. In seinem Commentarius de vera et falsa religione betrifft der Artikel de religione, welcher dem de religione christiana vorangeht, nicht die Naturreligion im Unterschiede von der positiven, sondern die subjective christliche Religion im Unterschiede von ihrem nächsten objectiven Grunde, der Erlösung durch Christus. Hier wird nun die Bedeutung Gottes schon in der Definition der Religion dahin bestimmt, daß er als das höchste Gut die Entschädigung für alle Sorgen und Uebel, oder deren Verwendung zum Wohle der Seinigen verbürgt[1]). Zu diesem Umfange also wird die Anerkennung Gottes als des Vaters ausgedehnt; in demselben Sinne geht aus dem Heilsglauben das Gebet hervor, das Gespräch mit Gott als dem Vater und dem zuverlässigsten Helfer in allen Angelegenheiten[2]).

---

1) Opera III. p. 175: Ea adhaesio, qua deo utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere, aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit, eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. Cf. de providentia; IV. p. 121. 122.

2) III. p. 289: Oratio hoc colloquium est, quod ex fide cum deo habes, tanquam cum patre et tutissimo certissimoque opitulatore. . . .

Wie nun hiedurch die Religion als Weltanſchauung und Gottesdienſt bezeichnet iſt, ſo fügt Zwingli in der zuerſt angeführten Definition ſogleich hinzu, daß ſie auch der Grund für ein nach dem Willen Gottes gerichtetes ſittliches Handeln ſei[1]). Man erkennt ja deutlich, daß in dieſen Beſtimmungen die Erlöſung durch Chriſtus vorausgeſetzt iſt und den Grund für die Möglichkeit und Richtigkeit dieſer Weltanſchauung und dieſes Gottesdienſtes abgiebt. Aber direct iſt eben dieſe Leiſtung nicht von der Rechtfertigung durch Chriſtus abgeleitet. Hingegen Calvin läßt deutlich erkennen, daß die Augsburgiſche Confeſſion XX. 24 ihm im Sinne liegt, indem er nur den für wirklich gläubig erklärt, qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus de eius benignitate omnia sibi pollicetur, ... diabolo et morti confidenter insultat. — Deo propitio nihil boni deesse potest (Inst. III. 2, 16. 28).

Was iſt nun aus dieſer Erkenntniß im Laufe der Geſchichte geworden? Wenn man zunächſt die Schultheologie darnach fragt, ſo läßt ſie überall die Beachtung der Combination vermiſſen, welche aus der Confeſſion und der Apologie nachgewieſen iſt. Was die Lehrtitel betrifft, unter denen Melanchthon wenigſtens dem Werthe des Vorſehungsglaubens und der Geduld im Leiden gerecht wird, ſo hat zwar Victorin Strigel, ſein Schüler und Commentator, ſie aufrecht erhalten; allein die Ausführung derſelben iſt froſtig und kahl und verräth einen vollſtändigen Mangel an religiöſem Verſtändniß der Themata und ihres gegenſeitigen Zuſammenhanges. Auch Leonhard Hutter hat noch die Titel De cruce et consolationibus und De invocatione. In jenem kann er nicht umhin, auf den Vorſehungsglauben zurückzugehen, der aber auch nur auf dieſen Anlaß zur Sprache kommt;

Oratur igitur, cum mens deo accedit, quum loquitur cum illo, cum ex fide sincera opem apud ipsum solum quaerit. . . . Adoratio igitur nihil aliud est, quam certa in misericordiam dei fiducia. Ex qua deinde provenit, ut ad eam in omni causa venias ac obtesteris.

1) III. p. 175: Ut enim, qui sic animati sunt, deo tanquam parente utuntur, ita e diverso sollicite ac sine intermissione relegunt, tractant ac considerant, quibus et rationibus placeant. Pietas ergo illic certo esse cognoscitur, ubi studium est iuxta voluntatem dei vivendi, nam istud absoluta quoque pietas inter parentes et liberos requirit, ut filius aeque studeat patri obsequi ac pater prodesse.

das Gebet begründet er auf das Gebot Gottes, und weiß nichts mehr von seiner specifischen Anknüpfung an die Versöhnung. Von da an verschwinden auch diese Themata aus der systematischen Theologie der Lutheraner; schon Chemnitz und Hunnius haben sie nicht mehr! Johann Gerhard erörtert die Vorsehung nur unter dem Verhältniß Gottes zur Welt, also als einen Theil der natürlichen Theologie. Der Spruch des Paulus, daß den Frommen alles zum Besten dient, wird von ihm nur zur Lösung der Frage beigebracht, wie Gott die Sünde zulassen könne; worin ihm freilich Augustin und Luther vorangegangen sind. Die wichtige Behauptung, daß den Gläubigen das Uebel nicht zur Strafe, sondern zur Erziehung und Erprobung gereicht, welche nur im Glauben des Versöhnten an die Vorsehung ihren Ort hat, wird als eine beiläufige Distinction bei dem Begriff der Strafe für die Sünde vorgetragen! Endlich setzt er, gemäß der Stellung der Lehre als einer allgemeinen vernünftigen Erkenntniß, bei dem natürlichen Menschen, also dem Sünder die Fähigkeit voraus, auf Gott zu vertrauen und zu hoffen, welche durch die Augsburgische Confession demselben direct abgesprochen wird[1]). Und hiebei ist es in der sogenannten rechtgläubigen Theologie der Lutheraner geblieben. Den Grund für diese Verkümmerung der lutherischen Dogmatik finde ich in der Werthlegung Melanchthon's auf die Glaubensartikel als das Hauptmerkmal der Kirche (S. 260). Jene Glaubensfunctionen sind eben keine Glaubensartikel. Deshalb ist das Interesse an ihnen schon bei Strigel nicht mehr ein subjectives; deshalb hat sie der Melanchthonianer Chemnitz aus seiner Darstellung der loci theologici ausgestoßen; deshalb haben auch die Nachfolger Hutter's sich in dieser Hinsicht dem Vorbilde desselben entzogen. Auch die Nachfolger Calvin's bleiben alsbald hinter der religiösen Behandlung des Begriffs der göttlichen Vorsehung zurück, in dem Maße, als sie die Prädestinationslehre in jenen Begriff hineinarbeiten. Auch die Lehre vom Leidenskreuz und vom Gebet verfällt bei ihnen sehr bald in unfruchtbaren Formalismus; allein die Theologen des 16. Jahrhunderts haben wenigstens diese Themata des subjectiven Glaubenslebens noch in Betracht gezogen; bei den späteren fallen sie aus. Unter diesen ragt nur Amesius eigenthümlich hervor. In seiner Lehre von

1) Locus VII. Ed. Cotta tom. IV. p. 52. 99. 136.

der Adoption klingt der Tractat Luther's von der christlichen Freiheit an, freilich in der objectiven Fassung der Gedanken, welche so weit von der ursprünglichen Conception derselben absteht und nicht ohne Einmischung von Fremdartigem[1]).

Die Asketik in der lutherischen Kirche hält die Functionen des Gottvertrauens, der Geduld und des Gebetes in Ehren. Indessen kenne ich nur Einen, welcher mit ihrer Ableitung aus der Rechtfertigung durch den Glauben bekannt ist, und deren Besitz zugleich an die Existenz in der Kirche anknüpft, weil er übrigens mit Luther darin einverstanden ist, daß man Gott nur aus seiner positiven Offenbarung in Christus erkennt, und an der sogenannten natürlichen Gotteserkenntniß nur einen unablässigen Grund für Zweifel und Sorgen sich verschafft. Dieser Mann ist Stephan Praetorius, Pastor zu Salzwedel (1536—1603), Verfasser einer großen Zahl kleiner Tractate, in denen die Freudigkeit der Weltanschauung einen eigenthümlichen Reiz ausübt[2]). Ihm darf aus der reformirten Kirche Peter Dumoulin der Jüngere zur Seite gestellt werden[3]). Uebrigens hat Johann Arndt in dem zweiten Buche des „Wahren Christenthums" alles, worauf es im evangelischen Christenthum ankommt, in ziemlich systematischer Darstellung entwickelt, unter dem an Luther erinnernden Gesichtspunkt, daß ein gläubiger Christ ein hoher Name über alle Welt, aber ein wahrer Christ im Leben sein der niedrigste

---

1) Medulla I. 28, 18. Fideles assumuntur quasi in familiam dei, ut sint eius domestici, i. e. ut sint semper sub paterna tutela dei, ab ipso pendentes pro enutritione, educatione et conservatione perpetua. 25. Fructus adoptionis primus est libertas illa christiana, qua fideles omnes quasi manumissione liberantur a legis, peccati et mundi servitute. 26. Secundus, quod fideles dignitatem Christi participantes sunt etiam per ipsum quasi prophetae, sacerdotes et reges. 27. Tertius quod omnes creaturae et quae per illas fiunt, vel subiiciuntur fidelium dominio et usui puro, vel ministerii munere funguntur pro ipsis, vel cedunt saltem in eorum bonum.

2) Achtundfünfzig . . . Tractätlein, herausgegeben durch Joh. Arndt. 2 Theile. Lüneburg 1622. Opuscula Praetoriana selecta cum praef. I. C. Meurer. Soltquellae 1724. Vgl. Cosack, Zur Geschichte der evangelischen asketischen Literatur in Deutschland. Basel 1871. S. 1—96.

3) Canonicus zu Canterbury, gestorben 1684. Auf dessen Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit, Amsterdam 1675 komme ich im dritten Bande zurück.

Name ist (Cap. 11). Aber da hierin sich die Doppelstellung Christi selbst wiederholt, glaubt Arndt zweckmäßig zu verfahren, indem er die Lehre von Demuth, Geduld und Gebet im Schema der Nachahmung Christi entwickelt. Das ist ein Rückfall in die mittelaltrige Methode, welche, wenn sie streng genommen wird, gerade zur Verzweifelung an ihrer Ausführbarkeit anleitet; während die Methode Luther's, alle nothwendigen Leistungen der Frömmigkeit dem Rechtfertigungsglauben unterzuordnen, vor jener Gefahr sichert. In plastischer und vollständiger Weise wird die evangelische Frömmigkeit durch Johann Scriver's „Seelenschatz" gezeichnet. Die lehrhafte Weise, in welcher die Predigten dieses Mannes verlaufen, beeinträchtigt auch nicht den Eindruck der Lebendigkeit, welchen die dargestellten Beziehungen der Gotteskindschaft und des Friedens mit Gott machen müssen. Denn in der Gotteskindschaft ist die Theilnahme an dem Priesterthum und Königthum Christi enthalten, in welcher die Gläubigen über alle Dinge als ihr Eigenthum verfügen. Unter den Titeln: Gottes Vaterliebe gegen die gläubige Seele, die gläubige Seele ein Kind Gottes, der gläubigen Seele Friede mit Gott, Freude in Gott, die Gott lobende Seele, die Gott ergebene und gelassene Seele, die demüthige Seele, werden immer wieder die Beziehungen des Vorsehungsglaubens, als des Gegengewichts gegen Kreuz und Leiden, das Selbstgefühl des Vertrauens auf Gott gegenüber den Hemmungen der Welt erörtert. Die Begründung dieser Merkmale der Gotteskindschaft in der Rechtfertigung kommt freilich nicht zur Geltung. An sich begründet das keinen Vorwurf gegen Scriver; denn dieser Zusammenhang ist eine theoretische Frage, deren Lösung in den Predigten vorausgesetzt werden konnte. Leider nur war den Theoretikern diese Frage längst abhanden gekommen. Uebrigens beweist die Fülle von Zuversichtsliedern, welche in der lutherischen Kirche vom 16. bis ins 18. Jahrhundert gedichtet worden sind, auch von solchen Dichtern, welche übrigens vorherrschend mittelaltrige Muster von Frömmigkeit wieder erneuern, daß die von Luther durch die Rechtfertigung im Glauben motivirte Richtung des Gemüthes in der nach ihm genannten Kirche aufrecht erhalten worden ist.

Aber mannigfache Schwierigkeiten und Nachtheile hat es doch zur Folge gehabt, daß die öffentliche Lehre von der Rechtfertigung nicht mehr in die Zweckbeziehung zu der Voll-

kommenheit des christlichen Lebens gestellt wurde, welche die Augsburgische Confession darbietet. Indem die Stellung des gläubigen Menschen in der Welt als etwas bei seiner Stellung zu Gott Gleichgiltiges bei Seite gesetzt wurde, bot die Lehre von der Rechtfertigung die Aufgabe dar, daß man nach den Schrecken des Gewissens in der contritio sich der pax conscientiae und der laetitia spiritualis blos in der Vergleichung mit Gott versichern solle, um den Eindruck von der Begnadigung zu erreichen. Hiemit wird eine Aufgabe grüblerischer Contemplation eröffnet, welche ihrer Art nach nicht gelöst werden kann, oder nur in einem unwillkommenen Ergebniß. Es kommt nämlich hiebei auf das Zeugniß des heiligen Geistes an, welches als göttliches Zeugniß von der blos moralischen Gewißheit, als einer blos menschlichen Vermuthung scharf unterschieden werden soll. Wie Joh. Gerhard gegen Bellarmin ausführt[1]), ist jenes Zeugniß von einer beliebigen Seelenregung dadurch unterschieden, daß es nicht extra verbum dei auftritt. Das innere Zeugniß findet überhaupt nur statt, sofern in erster Linie der heilige Geist in der gepredigten und gehörten Gnadenverheißung sich geltend macht; in dieser Auffassung von Röm. 8, 16 ist ausgedrückt, daß der menschliche Geist sich lediglich passiv gegen den göttlichen verhält. Soll aber die andere (von den Reformirten bevorzugte) Erklärung gelten, daß in der Anrufung des Vaternamens Gottes der göttliche Geist mit dem menschlichen verbunden wirkt, und daß demgemäß die Gewissensberuhigung, der Gebetseifer, das Tugendstreben und die Geduld im Unglück die Gotteskindschaft erprobt, so ist auch dieses alles nur erklärlich aus jener ersten Synthese, in welcher sich der göttliche Geist activ, der menschliche sich passiv verhält. Der Fall von erheucheltem Glauben widerlegt nicht die allgemeine Zuverlässigkeit eines göttlichen Zeugnisses, man müßte denn auch an seiner wirklichen Menschheit zweifeln sollen, weil Gespenster in menschlicher Gestalt vorkommen. Nun aber enthält das gepredigte Wort die Gnadenverheißung im Allgemeinen, also kann das in ihm wirksame Zeugniß des heiligen Geistes die Gewißheit des Gnadenstandes nicht im Besondern zueignen. Was Gerhard hierauf antwortet, verräth die schwache Seite der orthodoxen Darstellung. Hier trennt sich nämlich dennoch der Gedanke der

1) Loc. theol. XVII. Ed. Cotta tom. VII. p. 107 sq.

Wortoffenbarung und der des Geisteszeugnisses; und mit der Berufung auf die ausgesprochene Heilsgewißheit eines Job, Paulus, Johannes, wagt Gerhard es nur als möglich zu behaupten, daß die Gläubigen ihres Glaubensstandes und ihrer Gotteskindschaft gewiß sind[1]). Und wenn er diese Behauptung insbesondere auf die Aufforderung des Paulus (2 Kor. 13, 5) begründet, daß man seinen Glaubensstand für sich erproben solle, so wird damit die psychologische Grundlage seiner Theorie als unzureichend erwiesen. Der menschliche Geist kann in keinem Falle als passiv gedacht werden, oder man denkt ihn als Object einer mechanischen Bewegung ohne sein wesentliches Merkmal des Selbstgefühls. Soll aber eine dem Selbstgefühl vorausgehende Bestimmtheit dem menschlichen Geiste eigen sein, so muß er sie in jenem sich aneignen. Soll deshalb die Einsprache des heiligen Geistes zunächst vorgestellt werden als die Ursache des entsprechenden menschlichen Selbstgefühls, so ist sie doch als wirklich nur vorstellbar in dieser Form und nach den Bedingungen ihrer Activität. Oder soll das Zeugniß des heiligen Geistes in der allgemeinen Heilsverkündigung enthalten sein, so ist es als Zeugniß für das bestimmte Subject nur giltig vermöge eines Schlusses, den das subjective Selbstbewußtsein nach seinen besonderen Erfahrungen vollzieht. In dieser Richtung nun hat die reformirte Orthodoxie des 17. Jahrh. die Entscheidung getroffen, daß der Gläubige durch einen Schluß aus der Thatsache seines Glaubens seine persönliche Heilsgewißheit der allgemeinen Gnadenversicherung für die Gläubigen unterordnet, auch indem er keine Spuren der laetitia spiritualis, sondern eine Trockenheit und Abspannung seines Selbstgefühles wahrnimmt. Die lutherische Theologie hat sich zu diesem Zugeständnisse nicht bequemt, sondern die Anforderung der Gefühlssteigerung bei der Erfahrung der Rechtfertigung ebenso aufrecht erhalten, wie die Anforderung der terrores conscientiae in der Reue. Thatsächlich freilich bezeugt das Verfahren in der kirchlichen Beichte und Absolution, daß weder von der einen noch der andern Stimmung

---

1) L. c. p. 109: Credentes in Christum non solum in genere sciunt praeparatam esse electis vitae aeternae haereditatem, sed etiam in specie sciunt, sibi eam esse praeparatam; illud norunt ex revelatione verbi, hoc vero ex interno sp. s. testimonio. . . . . Utique ergo vere credentes scire possunt, an sint in fide et an Christus in ipsis habitet.

der entscheidende Gebrauch gemacht wurde, welcher durch die Lehre vorgeschrieben war. Denn keine contemplative Behandlung des geistigen Lebens ist geeignet, eine allgemeine Norm abzugeben. Nur am activen Selbstgefühl, wie es in der Stellung des Menschen zur Welt verläuft, lassen sich die Bedingungen vollziehen und nachweisen, unter denen die religiösen Normen wirksam werden.

Die Zersetzung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben beginnt also schon in der Epoche der Reformation, unmittelbar nachdem sie in den grundlegenden Lehrurkunden vollständig, d. h. mit Einschluß ihrer praktischen Abzweckung zum Ausdruck gekommen war. Es ist der gleiche Fall wie mit der lutherischen Auffassung der Kirche! Man übte ja nun den Vorsehungsglauben, die Geduld, das Gebet als die Merkmale des christlichen Lebens, ohne sich auf die Entscheidung der Dogmatiker einzulassen, daß diese Leistungen aus der natürlichen Religion und der allgemeinen Beurtheilung der Welt entsprängen. Aber man konnte die Lehre von der Rechtfertigung nicht mehr verstehen, wenn man nicht jene Frömmigkeit gerade als die Folge und die Probe der Versöhnung durch Christus sich zurechnete. Oder um sie auch nur in der gangbaren unvollständigen Deutung als den Trost der bekümmerten Gewissen in praktischer Geltung zu erhalten, mußte die Bekümmerniß der Gewissen als allgemeine Stimmung der Glieder der lutherischen Kirche wirksam sein. Das war aber nicht der Fall, auch nicht bei der Mehrzahl der theologisch gebildeten Lutheraner. Bei den Reformirten ergiebt sich dieselbe Thatsache, indem die fiducia, welche in dem reformatorischen Bekenntnisse Calvin's als die Form des Glaubens gesetzt worden war, in die Stellung einer zufälligen Zugabe herabgedrückt wurde, weil man von der gesteigerten Freudigkeit, die im Dogma ausgedrückt war oder zu sein schien, regelmäßig keine Erfahrung machte. Aus dieser Lage des Protestantismus ist es zu erklären, daß man zu den verlassenen Motiven der Devotion in der mittelaltrigen Kirche zurückgriff. Diese Erscheinung beginnt in dem Lutherthum wenige Jahre nach der Feststellung der Concordienformel. Einer der Ersten unter den Lutheranern, welcher die Gebetsvorbilder von Anselm, Bernhard, Pseudoaugustin wieder aufnahm, die Contemplation der Leidensgeschichte Christi auf den Fuß des Mittelalters setzte und die Heilsordnung nach dem Schema des

Hohenliedes einrichtete, ist Martin Moller[1]), Pastor zu Sprottau und Görlitz (gest. 1606). Die Formen der individuellen Mystik hat zuerst Philipp Nicolai in Hamburg (gest. 1608) in Anwendung gesetzt[2]). Als der Inhalt des ewigen Lebens, zu welchem der Gläubige gegenwärtig qualificirt ist, wird von ihm die Vereinigung der Seele mit Gott unter solchen Merkmalen angenommen, welche die ganze Vorstellung theils als sinnlich im höchsten Grade, theils als akosmistisch und pantheistisch erkennen lassen. Im Vergleich mit dieser unio mystica degradirt Nicolai die Rechtfertigung im Glauben zu einer Anfangsbedingung, indem er die Attribute, welche nach lutherischer Lehre zur Rechtfertigung gehören, Friede und Freude, Liebe gegen den Nächsten, Anbetung Gottes, Hoffnung und Streben nach dem himmlischen Vaterlande erst als die Wirkungen der unio mystica darstellt, welche selbst in der himmlischen Brautlust besteht, die den Verkehr mit dem Bräutigam Christus begleitet. Diese Lehre und die entsprechende Praxis ist nach dem Maße der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche apokryph; sie macht in theoretischer Hinsicht der Lehre von der Rechtfertigung Concurrenz; sie ist nur deshalb aufgenommen und fortgepflanzt worden, weil man die Rechtfertigungslehre nicht mehr praktisch verstand. Weiterhin hat Johann Arndt, indem er im dritten Buche des „Wahren Christenthums" Taulerische Gedanken zu reproduciren unternahm, die übertreibende und doch zugleich abgestumpfte Beurtheilung der Sünde als Elend und Häßlichkeit in Umlauf gesetzt, welche in dem zugemutheten Bekenntniß der Nichtigkeit die Grenzen zwischen Creatürlichkeit und Sünde aufhebt. Zugleich hat er die quietistische Gelassenheit des Willens in Gott gelehrt, ferner den bräutlichen Umgang der Seele mit Christus als die eigentliche Praxis der unio mystica aufgezeigt, welche schon nach dem Rechte des Glaubens, ohne Askese und Heiligung höhern Grades, von jedem Gläubigen zu üben wäre. Unter seinem Einfluß ist die lutherische Kirche durch den sentimentalen und auf sinnliche Eindrücke gestellten Cultus der Leiden Christi und durch die Mystik occupirt worden. Der Pietismus, der aus anderen Motiven entsprang, hat nicht

1) Meditationes sanctorum patrum. 2 Thle. Görlitz 1584. 91. Soliloquia de passione Iesu Christi. 1587. Mysterium magnum. 1595.

2) Freudenspiegel des ewigen Lebens. Frankf. 1599. Theoria vitae aeternae. 1606.

umhin gekonnt, die Vereinigung mit Gott und den Umgang mit dem Schönsten der Menschenkinder als berechtigte Formen christlicher Praxis anzuerkennen und quietistische Verzichtleistung auf eigenen Willen und selbständige Lebensentschlüsse als besonders werthvolle Frömmigkeit gepflegt. Durch Zinzendorf endlich ist der mittelaltrige Cultus des Martermannes als die eigentliche Uebung und Probe des Versöhnungsglaubens in den Vordergrund gerückt worden; allein die Beschäftigung mit diesem Bilde läßt doch auch er in den Umgang mit dem erhöhten Heilande ausklingen, welcher alle individuellen Gefühlsspannungen, die die contemplative Erregung ausmachen, zu einer ästhetischen Ausgleichung bringen soll, aber in den meisten Fällen die entgegengesetzte Empfindung der Trockenheit und Verlassenheit hervorbringt. Zu dem Gefolge von Zinzendorf, nicht zu dem von Luther, gehören alle die Mitglieder der lutherischen Kirche, welche über die Norm der christlichen Vollkommenheit in der Augsburgischen Confession hinaus noch die Forderung des contemplativen Umganges mit dem Bräutigam der Seele stellen. Die Dogmatik in der lutherischen Kirche ist den frühsten Antrieben der Asketiker alsbald gefolgt, und hat etwa seit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts die Lehre von der unio mystica aufgenommen, nicht wie im Mittelalter als eine Aufgabe des Lebens, welche nur unter den schwierigsten Bedingungen der Askese und der Heiligung zu lösen wäre, sondern als ein Attribut des Heilsglaubens, welches demselben ebenso gegeben wäre, wie die Rechtfertigung in Christus. So gewiß ist dieses eine apokryphe Lehre, als auch die Concordienformel unter der Einwohnung des dreieinigen Gottes nur dasjenige begriffen hat, was den Grund zu guten Werken abgiebt. Aber wenn Quenstedt von der unio mystica die Freudigkeit der Lebensstimmung, Calov die Würde der Könige und Priester abhängig macht, so haben sie ihre Formel in Concurrenz mit der Lehre von der Rechtfertigung gestellt, welche an jenen Wirkungen ihre ursprünglichen Beziehungen hat.

In die reformirte Kirche ist der Strom der mittelaltrigen Devotion, die Tendenz auf die individuelle Mystik nach dem Muster des Hohenliedes und der Quietismus später eingemündet als in die lutherische. Der puritanische Independentismus in England, danach die strenge Richtung in der reformirten Kirche der Niederlande sind die Träger dieser Form von Frömmigkeit

geworden. In der niederländiſchen Kirche hat dieſe Erſcheinung an den kirchenordnungsmäßigen Privatvereinigungen einen feſten Halt und eine Bürgſchaft ihrer Dauer gefunden. Die beiden hervorragenden Leiter dieſer Bewegung ſind Francis Rous, ein Genoſſe Cromwells, und Jodocus van Lodenſteyn in Utrecht[1]), jener nach dem Vorbilde des heiligen Bernhard darauf gerichtet, daß die Seele des Gläubigen Ein Geiſt mit Gott werde, dieſer in dem Geleiſe des Quietismus darum bemüht, durch formale Selbſtverleugnung die Befähigung zur activen Heiligung zu ſtärken; beide weit davon entfernt, der Lehre von der Rechtfertigung eine maßgebende Bedeutung für die Praxis einzuräumen. Unter den Schultheologen freilich, welche dieſer neuen Anregung folgten, iſt die Lehre von der Rechtfertigung Gegenſtand beſonderer Aufmerkſamkeit geblieben. Allein bei Hermann Witſius kann man beobachten, daß die ſubjectiven Zuſtände im Glauben das höhere Intereſſe in Anſpruch nehmen, als der Inhalt deſſelben. Er iſt in der Unterſcheidung zwiſchen iustificatio passiva und iustificatio activa ganz rechtgläubig (S. 297). Aber es iſt im Sinne des Conventikelchriſtenthums, daß er im Glauben Stufen unterſcheidet, nämlich die Erkenntniß und Zuſtimmung zur Heilslehre, die Liebe zu deren Wahrheit, den Hunger und Durſt nach Chriſtus, endlich das Annehmen Chriſti als der Hauptſache, welches den vertrauten Verkehr mit Gott und die gegenſeitige Freundſchaft eröffnet. Dieſe Lehrweiſe wird jedoch nicht der obigen Diſtinction in richtiger Weiſe eingefügt. Die Vollendung des Glaubens in dem Annehmen Chriſti müßte der Träger der iustificatio activa ſein, d. h. mit dem ſubjectiven Glaubensact der höchſten Stufe würde das Bewußtſein zuſammentreffen, daß man zu der in Chriſti Tod und Auferweckung gerechtfertigten Gemeinde gehöre. Dieſe Beſtimmung aber überbietet Witſius durch die Annahme eines beſondern Rechtfertigungsurtheils über den Werth der Einigung mit Chriſtus im Glauben. Ebenſo behauptet Wilhelm Brakel, daß wer durch das Evangelium an Chriſtus glaubt, alſo mit ihm vereinigt iſt, durch Gott thatſächlich gerechtfertigt wird. Das Bewußtſein der Rechtfertigung macht er alſo von

1) Rous, Interiora regni dei, London 1655; Lodensteyn, Beschouwinge van Zion, Utrecht 1678. Vgl. Geſchichte des Pietismus I. S. 129 ff. 152 ff.

einem göttlichen Urtheil über den Werth des Glaubens abhängig, auf welcher Stufe immer sich derselbe bewegt[1]). Darauf ist auch Friedrich Adolph Lampe hinausgekommen. Das heißt, der Pietismus in der reformirten Kirche dreht den Begriff der Rechtfertigung dahin um, daß sie ein Urtheil Gottes über den Gläubigen als solchen, und zwar unter der Bedingung ist, daß derselbe sich durch verschiedene Stufen des Glaubens zu der contemplativen Aneignung Christi und dem fortgesetzten Liebesverkehr mit demselben hindurchgerungen hat. Hierin aber ist diese Richtung bei dem Gegentheil von dem angelangt, was die Reformatoren mit dem gleichnamigen Gedanken gemeint hatten.

Der Pietismus in der lutherischen Kirche nimmt einen andern Verlauf. Philipp Jacob Spener hat seine geschichtliche Bedeutung darin, daß er den verschiedenen Arten praktischer Frömmigkeit, die er theils vorfand, theils absichtlich und unabsichtlich anregte, die Existenzform der Conventikel dargeboten hat. Aber er für seine Person war z. B. für die Methoden, welche Joh. Arndt in Wirkung gesetzt hatte, für den Verkehr mit dem Bräutigam und für die weltflüchtige Gelassenheit des Willens nicht zugänglich. Ferner hat er die Aufgabe des Bußkampfes als einer Bedingung für die Heilsgewißheit ebenso bestimmt verworfen, wie er ein Streben nach gesteigerter religiöser Lust abgelehnt hat. Sein nüchterner Grundsatz, daß die Authentie des Rechtfertigungsglaubens durch die Fülle der guten Werke als Wirkungen der Nächstenliebe erprobt werden solle, ist auch nichts Neues. Alle Dogmatiker lehren so, und ebenso Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession (III. 155). Es scheint auch nichts Unverfänglicheres zu geben, als diese Combination. Allein indem Spener den Grundsatz praktisch zu machen unternimmt, ergiebt sich, daß derselbe in gesetzliche Skrupulosität sowie zugleich in moralische Laxheit hineinführt. Gute Werke nämlich bestimmt Spener als Werke um Gottes willen. Es ist aber im täglichen Leben gar nicht leicht zu ermitteln, ob eine zu unternehmende Handlung dieses Merkmal an sich trägt; eine Menge derselben trägt vielmehr das Merkmal der

1) Witsius, Oeconomia foederum dei. Leowardiae 1677. Wilhelm a Brakel, Redelijke Godsdienst. 1700. F. A. Lampe, Dissertationes philologico-theologicae. Amstelod. 1737. Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 294. 324. 438.

Indifferenz an sich; um dasselbe aufzuheben bedarf es also einer peinlichen Beachtung des Gesetzes. Andererseits wird durch die mannigfache Wahrnehmung von Sünde die ganze Rechnung durchkreuzt; soll sie also doch zu Recht bestehen, so muß die Selbstverantwortung eingeschränkt und die Fülle der kleinen Unebenheiten „der Sünde in meinem Fleische" zugeschoben werden, für die man nicht verantwortlich ist[1]). Die von Spener vorgeschriebene Probe der Rechtfertigung dient also vielmehr zur Zersetzung als zur Bewährung der Sache. Man tauscht auf dem von ihm eingeschlagenen Wege für die in der Rechtfertigung erstrebte evangelische Freiheit gesetzliche Skrupulosität ohne Ziel und Ende, und für die von ihr vorausgesetzte sittliche Strenge in der Selbstbeurtheilung Oberflächlichkeit und Laxheit ein. August Hermann Francke hat in Abweichung von seinem väterlichen Freunde sich nicht gescheut, den Bußkampf als die Probe der Rechtfertigung im Glauben, als die vorausgehende Bewährung der Aechtheit des Rechtfertigungsglaubens vorzuschreiben. Diese Methode, welche von der theologischen Facultät in Halle als gemeinsame Behauptung angeeignet wurde, ist ja nur die Belebung der von Melanchthon vertretenen Lehre; und die Hallenser meinten sie auch nicht sowohl in dem gesetzlichen, als vielmehr in dem evangelischen Sinne, als Wirkung von Heilsglauben[2]). Allein dieser Vorbehalt konnte die ziellose Quälerei durch die Prüfung des Sündenstandes am Gesetze nicht verhindern. Denn wenn die Buße wirklich aus dem Glauben abgeleitet werden soll, so muß den individuellen Verhältnissen Freiheit gelassen, und auf eine Vorschrift gleicher Methode, wie im vorliegenden Fall, Verzicht geleistet werden. Aus den verschiedenartigen Ansätzen Spener's und Francke's zur Erprobung der Rechtfertigung entspringt also eine Methode gesetzlicher Lebensrichtung, welche in ihrer ziellosen Peinlichkeit gerade das Gegentheil von dem hervorruft, was die Reformatoren mit dem Gedanken der Rechtfertigung aus dem Glauben meinten. Francke war für seine Person ungeachtet seiner Weltklugheit gewissermaßen ein Held des Gottvertrauens; aber seine Schuldogmatik hat ihm die Einsicht unmöglich gemacht, daß er in seiner von Zuversicht

1) Theologische Bedenken I. S. 138*. III. S. 141. II. S. 382. 392.

2) Tholuck, Geschichte des Rationalismus. 1. Abtheilung (1865) S. 23.

auf Gott getragenen Thatkraft die Probe seiner Rechtfertigung finden dürfe. Er hat deshalb für sich die Probe an den Seligkeitsgefühlen in dem Umgang mit dem Bräutigam gemacht. Die beiden Formen des Pietismus, welche in der niederländisch-reformirten Kirche als der gesetzliche und als der evangelische auf einander gefolgt sind, entspringen auf Francke's Anregung in der lutherischen Kirche als gleichzeitige Erscheinungen. Als ein Vertreter der letztern Art unterscheidet sich Heinrich von Bogatzky von den gesetzlichen Pietisten; aber auch er hat, bevor er sich dem Beruf des pietistischen Schriftstellers widmete, aus seinen Anstrengungen um gefühlte und deutlich vorgestellte Heilsgewißheit nur das Gegentheil davon geerntet, wie alle, welche jenes Ziel durch Contemplation erreichen wollen. Deshalb ist auch die Halle'sche Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung auf dieselbe Bahn gekommen, welche unter dem Einfluß ihres Pietismus von Witsius und Brakel eingeschlagen worden ist. In der „Grundlegung der Theologie" von J. A. Freylinghausen (1703. 14. Auflage 1774) wird zunächst die Rechtfertigung so definirt, daß Gott einem wahrhaft Bußfertigen und Gläubigen die Gerechtigkeit Christi schenket und zurechnet und um derselben willen seine Sünde vergiebt und deren Strafe erläßt. Insofern auf Seiten des Menschen der Glaube Ursache der Rechtfertigung ist, kommt derselbe nicht als Tugend, sondern als Gottes Werk in dem Menschen in Betracht. Aber freilich werden der Rechtfertigung nur diejenigen wirklich theilhaftig, welche in rechtschaffener Buße der Sünde absterben, und die Vergebung derselben im Blute Christi mit Verleugnung aller eigenen Würdigkeit und Gerechtigkeit durch den Glauben suchen und annehmen. Die Gläubigen können ihrer Rechtfertigung gewiß sein, insofern dieselbe nach der Ordnung der Buße und des Glaubens auf die Würdigkeit des Mittlers begründet ist. Dieses active Ringen des Glaubens mit Gott um die Gewißheit der Rechtfertigung, welches Anton und Joachim Lange[1]) in deutlicheren Ausdrücken behaupten und fordern, findet Löscher[2]) dessen verdächtig, daß etwas in den Grund des Heiles

1) Antibarbarus II. p. 445: Fides iustificans in ipso etiam iustificationis actu est viva et maxima activa; fides facultates suas coniunctim exserit et quidem primum in iustificatione; lucta victrix inest fidei iustificanti.

2) Vgl. Moritz von Engelhardt, Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken (1853). S. 179. 215.

eingerechnet wird, was nur zur Ordnung desſelben gehört. Und darin hat er Recht. Die Rechtfertigung iſt in dieſer Darſtellung ebenſo wohl als Anerkennung des erfolgreichen Strebens des Gläubigen wie als Uebertragung des Werthes Chriſti auf ihn gemeint. Und je mehr Gewicht auf dies ſubjective Ringen um den Glauben gelegt wird, um ſo deutlicher erſcheint das Rechtfertigungsurtheil Gottes als Werthbeſtimmung der Leiſtung des Glaubens. Daſſelbe Reſultat erreicht auf der Bahn des von Weigel abſtammenden radicalen Pietismus Joh. Conrad Dippel, indem er das Rechtfertigungsurtheil auf den inneren Gehorſam des Glaubens, die gänzliche Aufopferung des Adamiſchen Lebens bezieht. Dieſer Glaubensgehorſam, welcher den ohne Aufrichtigkeit unternommenen Geſetzwerken entgegengeſetzt iſt, ſoll von Gott als Gerechtigkeit angerechnet werden[1]).

49. Es iſt bekannt, daß die pietiſtiſche Richtung der Halleſchen theologiſchen Facultät ſchon nach zwei Menſchenaltern von der Aufklärung und dem Rationalismus abgelöſt worden iſt. Da die Träger der letztern theologiſchen Form Zöglinge des Pietismus waren, ſo iſt es außer Zweifel, daß nicht blos in dem radicalen Pietismus und kirchlichen Indifferentismus von Arnold und Dippel, ſondern auch in dem Pietismus Spener'ſcher Succeſſion das Element der Aufklärung wirkſam war. Der niederländiſche Pietismus und ſeine Abſenker in den reformirtkirchlichen Gebieten Deutſchlands werden jedoch durch dieſe Combination nicht getroffen. Vielmehr hat dieſe Richtung ihre Prätenſion vollſtändiger Rechtgläubigkeit ſtets gegen die Aufklärung und den Rationalismus behauptet. Der reformirte Pietismus alſo iſt in der Beziehung von dem in der lutheriſchen Kirche Deutſchlands wohl zu unterſcheiden. Der allgemeinſte Grund, daß die naturaliſtiſche und rationaliſtiſche Richtung in der Theologie ſich gegen den übernatürlichen und überlieferten Charakter der chriſtlichen Religion erheben konnte, liegt in dem auffälligſten thatſächlichen Erfolge der religiöſen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, nämlich in der mehrfachen Zerſpaltung der Kirche im Abendlande. Denn die Spaltung der Kirche verminderte

1) Wein und Oel in die Wunden des geſtäupten Papſtthums der Proteſtirenden. Sämmtl. Schriften I. S. 324.

nicht nur deren Gewicht für den Gang der Cultur, ſondern hatte auch culturwidrige Folgen, ſofern ſich der Religionskrieg aus der Trennung der Kirchenparteien und ihrer Verbindung mit politiſchen Mächten entwickelte. Dieſe ſchlimmſte Art des Krieges durchzog nach einander Frankreich, Deutſchland, England. Unter dem Eindruck dieſes Uebels und in der Vergegenwärtigung ſeines Urſprungs entſtand nun gerade bei Perſonen von feiner ſittlicher Empfindung und von religiöſem Ernſte Gleichgiltigkeit, ja Abneigung gegen die poſitive dogmatiſche Ausprägung, weiterhin gegen die hiſtoriſche Begrenzung des Chriſtenthums. Die Verſchiedenheit der dogmatiſchen Syſteme hatte nicht blos gelehrten Streit und geſellſchaftliche Abſonderung, ſondern mit dem Kriege die Demoraliſation des Volkes, alſo einen dem Zwecke der Religion entgegengeſetzten Erfolg nach ſich gezogen. Der Trieb, eine Abhilfe dagegen zu finden, begnügte ſich nun aber nicht, die dogmatiſch indifferente Urform des Chriſtenthums aufzuſuchen, weil jede Kirche mit ihrem Dogma derſelben zu entſprechen vorgab; ſondern er richtete ſich auf die Anerkennung der über allen poſitiven Religionen ſtehenden natürlichen Religion, weil man durch die Theologie aller Parteien auf dieſe ihnen gemeinſame neutrale Baſis hingewieſen war. Hierin vollzieht ſich eine eigenthümliche Nemeſis für die chriſtliche Theologie. In dem allererſten Stadium derſelben hatte man der heidniſchen Bildung das Chriſtenthum durch die Behauptungen empfohlen, daß es dem natürlichen Zuge der Vernunft zum Monotheismus entſpreche, und daß ſein Geſetz kein anderes als das natürliche Sittengeſetz ſei. Es waren freilich ganz begrenzte philoſophiſche Gedankenkreiſe, der ſpätplatoniſche und der ſtoiſche, in welchen dieſe Vorausſetzungen ihren poſitiv geſchichtlichen Ort haben. Man übertrieb alſo den Umfang ihrer Geltung, indem man ſie als Objecte des allgemeinen geiſtigen Bewußtſeins behauptete, und man ſetzte ſich überdies über die ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen den chriſtlichen und den ähnlich lautenden heidniſchen Gedanken hinweg, indem man ihre Analogie als effective Uebereinſtimmung behandelte. Ohne daß dieſe Fehler entdeckt wurden, behauptete die Theologie des Mittelalters und die des Proteſtantismus, daß die von der ſpeciellen Offenbarung noch nicht berührte Vernunft und Beobachtung der Welt denſelben Gedanken von Gott hervorbringe, den das Chriſtenthum mit ſich führt, und daß dieſer Gedanke, zugleich mit dem natürlichen Be-

wußtſein eines Jeden von dem Geſetze der Liebe, die Grundlage der Theologie bilde, zu welcher die Offenbarung nur beſondere und ſtärkere Bürgſchaften des Heiles hinzufüge. Verdienen vom Standpunkte der Orthodoxie diejenigen Männer einen Vorwurf, welche jene natürlichen Grundlagen aller Religion ſich genügen ließen, nachdem die beſonderen Bürgſchaften des Heiles aus der göttlichen Offenbarung den Anſchein gewonnen hatten, daß ſie gerade zum Unheile der Menſchen gereichten? Sie ſpannen ja nur die Fiction weiter, durch welche das Chriſtenthum zuerſt ſeine allgemeine Bedeutung für die menſchliche Cultur einleuchtend gemacht hatte, durch welche dann die Vernunftgemäßheit ſeines identiſch aufgefaßten Inhaltes wiſſenſchaftlich demonſtrirt worden war; alſo durfte hieran auch die Vernunftwidrigkeit ſeines geſpaltenen Beſtandes erprobt werden!

Die erſte literariſche Empfehlung des theologiſchen Naturalismus noch in verhüllter Geſtalt unternahm unter dem Eindruck der franzöſiſchen Religionskriege der Rechtsgelehrte Joh. Bodinus[1]), für ſeine Perſon Katholik. Aus ſeinem Bildungskreiſe erhielt der Engländer Edward Herbert von Cherbury die Anregung zur erſten offenen ſyſtematiſchen Darſtellung des Inhaltes der Naturreligion[2]), welche in jeder poſitiven Religion den werthvollen Kern bilden und in jeder derſelben mannigfache Entſtellungen erfahren haben ſoll. Indem man aber darauf angewieſen wird, jenen Kern herauszuſchälen, ſo ergiebt ſich, daß alle Offenbarung, auch wenn ihr Vorkommen nicht geleugnet werden ſoll, überflüſſig iſt. Der materiellen Tendenz dieſes Vorgängers entſpricht die Literatur, welche man unter dem Geſammttitel des engliſchen Deismus begreift, obgleich ſie, in Hinſicht des formellen wiſſenſchaftlichen Standpunktes, nicht mit Herbert idealiſtiſch, ſondern mit Hobbes und Locke ſenſualiſtiſch iſt. Allein jene Oppoſition gegen das poſitive und kirchliche Chriſtenthum läßt in der Vielſeitigkeit der von ihr bearbeiteten Themata deutlich die Naturreligion Herbert's als den geiſtigen Grundtypus aller ihrer Wendungen erkennen. Dieſer Zuſammenhang waltet deshalb ob, weil

1) Colloquium heptaplomeres de abditis rerum arcanis, geſchrieben 1588.

2) De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. Paris 1624. De religione gentilium, eorumque apud eos causis. London 1645, vollſtändig Amsterdam 1663.

die gleiche Veranlaſſung, nämlich der abſtoßende Eindruck des Religionskrieges, die übereinſtimmenden Beſtrebungen hervorgerufen hat. Wie man durch die Herſtellung der Stuart's den Religionskrieg zu Ende brachte, und durch die Erhebung Wilhelm's von Oranien der Erneuerung des Religionskrieges vorbeugte, ſo ſucht die deiſtiſche Literatur, welche dieſer Epoche angehört, durch das Mittel der Theorie den Streit um die Religion unmöglich zu machen. Der Hauptertrag derſelben prägt ſich darin aus, daß das Chriſtenthum auf die Naturreligion reducirt wurde, aus denſelben Vorausſetzungen, denen gemäß die Orthodoxie die Identität beider in der umgekehrten Form behauptet hatte[1]). Die deiſtiſche Literatur iſt das Product von Laien, und iſt an ſich kirchenfeindlich. Aber gleichzeitig mit ihrem Verlauf wird die anglicaniſche Kirche von der latitudinariſchen Theologie beherrſcht, welche mit vorwiegender Gleichgiltigkeit gegen die Dogmen die Moralität als den Zweck und die Probe der Religion pflegt.

In ſchärferer Ausprägung kam die Aufklärungstheologie in der lutheriſchen Kirche Deutſchlands zur Geltung. Denn Deutſchland war durch ſeinen 30jährigen Religionskrieg ärger zerrüttet worden, als Frankreich und England durch ihre gleichartigen Heimſuchungen, und Deutſchland wurde nicht, wie jene Länder zur ſelbſtändigen und energiſchen politiſchen Exiſtenz geſammelt, ſondern erfuhr unter der unbrauchbar und unwahr gewordenen Form des römiſchen Reichs ſeine vollſtändige politiſche Zerſetzung. Ein hauptſächliches Organ derſelben iſt die Ausbildung des Naturrechts als Wiſſenſchaft und die fortſchreitende Aufnahme ſeiner Anſchauungen durch die Gebildeten. Denn darin vollzieht ſich auch die Ablöſung der Sitte von den als unzureichend erkannten poſitiv geſchichtlichen Einrichtungen und Auctoritäten. Als der Anführer dieſer Richtung iſt Chriſtian Thomaſius bekannt, welcher nicht blos die wiſſenſchaftliche Aufgabe des Naturrechts in allen möglichen Folgerungen, z. B. zur Erſchütterung des Inſtituts der Ehe und zur Verſchiebung des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche in den Territorialismus ausgeführt, ſondern überhaupt die Beſtimmung des Menſchen zur Glückſeligkeit

1) Tindal, Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature. London 1730. Chubb, The true gospel of Jesus Christ asserted. London 1738.

in dem Sinne proclamirt hat, daß der Nutzen des irdischen Lebens den Vortritt gewann. Seine religiösen und theologischen Ueberzeugungen waren freilich immer noch positiv genug, aber auch in dieser Hinsicht läßt er eine Veränderung nach dem Maßstabe der gesunden Vernunft erwarten, die er nicht blos als wissenschaftlichen Grundsatz, sondern in allen Beziehungen seines öffentlichen Lebens geltend machte. Tholuck[1]) bezeichnet ihn als die personificirte Aufklärung.

Die Aufklärung in religiöser Beziehung, welche schon dieser Mann anschaulich werden läßt, konnte die lutherische Kirche in Deutschland deshalb fast vollständig occupiren, weil das Bewußtsein von der religiösen Bedeutung der Kirche nirgendwo schwächer ausgeprägt ist, als in dem Verlaufe der Geschichte des Lutherthums im 17. Jahrh. Für die Theologie genügt es nicht, daß die directe Lehre von der Kirche in den Formen fortgepflanzt wird, welche die Augsburgische Confession vorschrieb. Deren siebenter Artikel nämlich ist zwar die normale aber dabei keine vollständige Darstellung des für die Theologie nothwendigen Begriffs der Kirche. Andererseits befolgten die amtlichen Vertreter der Kirche in der Praxis ganz andere Maßstäbe, als welche in der Confession gemeint und ausgesprochen waren. Für die Laien also kam nicht sowohl ihr Verhältniß zur Gemeinschaft der Gläubigen, sondern nur ihre Unterwerfung unter die Rechtsgewalt der Lehrer und Pastoren zum Bewußtsein. Ein Gegengewicht würde wirksam geworden sein, wenn die Wechselbeziehung zwischen der Versöhnung oder Rechtfertigung des Einzelnen und dem Bestande der Gemeinde der Gläubigen nach dem Vorgange von Luther und von Brenz (S. 209) in der Lehre und in den Kirchenliedern Platz gefunden hätte[2]). Das war aber leider nicht der Fall. Der Gedanke, den ich in der lutherischen Lehrüberlieferung vermisse, findet nur eine indirecte

---

1) Kirchl. Leben des 17. Jahrh. II. S. 61—76. Gesch. des Rationalismus I. S. 107—119.

2) Eine bemerkenswerthe Ausnahme davon finde ich in dem Liede von Peter Busch (geb. 1682 zu Lübeck, gest. als Pastor an der Kreuzkirche zu Hannover 1744) „Du Brunnquell aller Liebe". Hier kommen folgende Sätze vor: „Du liebtest die Gemeine und machtest sie ganz reine von Sünden durch dein Blut"; „Die alte Lust der Sünden hilf uns nun überwinden als Dein erlöste Schaar". In der Epoche des Pietismus und der beginnenden Aufklärung ist diese Deutung der Erlösungsthat Christi wirklich überraschend.

Vertretung in dem Grundsatz, daß die Taufe den Gnadenstand gewährleiste, und alle Gewißheit der Gnade auf den Empfang dieses Sacraments zu stützen sei. Wenn man sich dessen erinnert, daß die Taufe als Sacrament nicht blos Organ Gottes zur Begnadigung, sondern zugleich auch Organ der Gemeinde der Gläubigen ist, so erkennt man, daß die Werthschätzung der Taufe in der lutherischen Kirche und die Wahrheit, daß man nur als Glied am Leibe Christi alles Heil erfährt, einander correlat sind. Aber eben diese Combination war den Lutheranern des 17. Jahrhunderts weniger gegenwärtig, als man nach der Geltung der Katechismen Luther's erwarten sollte. Anstatt dessen isolirte die Predigt den Einzelnen auf sich selbst, indem sie ihm die Bekehrung durch Gesetz und Evangelium zumuthete. Die Feier des Abendmahls isolirte den Einzelnen auf sich durch den Grundsatz, daß das Sacrament im Unterschied von der Predigt die Gnade der Sündenvergebung dem Einzelnen als solchen darbiete. Der gemeinsame Kirchengesang wurde in Widerspruch mit seiner Bestimmung gesetzt durch eine Menge von Liedern, welche in rein individueller Betrachtung der Heilsthatsachen und individueller Selbstprüfung an denselben verlaufen. Denn die Fülle der Liederdichtung im 17. Jahrh. ist nicht sowohl durch ein Interesse an der religiösen Gemeinschaft beherrscht, sondern richtet sich nach den Vorbildern der Devotion im Mittelalter, welche lediglich auf die isolirte Contemplation des Mönches oder der Nonne gestellt ist[1]). Aber dieser Zug zum Individualismus ist in den Kirchenliedern schon von Anfang an stärker ausgeprägt als der Trieb zum Bekennen als nothwendiger Function der Gemeinde. Zum Beispiel ist in dem gut lutherischen alten hannover'schen Gesangbuche[2]) unter allen Liedern zum Feste der Pfingsten, an welchem man die Erinnerung an die erste öffentliche Selbstthätigkeit der Gemeinde der Gläubigen begeht, ein einziges, welches unter anderem daran erinnert, daß durch den heiligen Geist das Volk aus aller Welt Zungen zum Glauben versammelt ist; dies ist aber nur der An-

1) Vgl. meinen Aufsatz: Ein Beitrag zur Hymnologie der deutschen lutherischen Kirche, in Beyschlag's Deutsch-evangel. Blättern 1881. S. 93—103.

2) Dasselbe ist zwischen 1657 und 1740 allmählich zusammengestellt, und repräsentirt die ungebrochene lutherische Tradition, da nur ein geringer Theil der Lieder pietistischer Herkunft ist.

klang an den mittelaltrigen Hymnus. Und auch diese Anspielung bleibt hinter der grundlegenden Thatsache der Pfingsten zurück, daß die Gläubigen eben in dem Geiste Gottes die großen Thaten Gottes, die durch Christus geübt sind, anerkannt, gepriesen und durch dieses active Bekennen vor fremden Zeugen ihren Platz in der Weltgeschichte eingenommen haben. Anstatt auf dieses Ereigniß beziehen sich alle Pfingstlieder auf die individuelle Wiedergeburt, Erleuchtung, Tröstung durch den heiligen Geist und auf seine objective Stellung in der göttlichen Dreieinigkeit. Die Lieder aber, welche sich in jenem Gesangbuche direkt auf die Kirche beziehen, sagen von ihr nicht mehr aus, als daß sie durch das Wort Gottes und die Sacramente gegründet, und daß sie die Gelegenheit sei, das göttliche Wort in der Predigt zu hören.

Der Antrieb zum religiösen Individualismus ist also nicht erst durch den Pietismus in der lutherischen Kirche erweckt worden. Allerdings fand jenes Element in der Epoche vor dem Pietismus sein Gegengewicht an der kirchlichen Sitte; diese aber bestand wesentlich in der Regelmäßigkeit des Kirchenbesuches, der Anwesenheit bei der Predigt, in der regelmäßigen Beichte und der Theilnahme am Sacrament, — ganz entsprechend demjenigen, was die Gesangbuchslieder von dem Werthe der Kirche aussagen. Diese Sitte hat im Wesentlichen auch ihren Bestand behalten, als schon lange die Aufklärung in die Gemüther eingezogen war; sie hat also nicht die Kraft gehabt, den Umschwung zu demselben zu verhindern. Vielmehr hat es die Wirkung desselben offenbar befördert, daß die Genossen der Kirche nur dieses Bewußtsein von der Kirche hatten, geduldige Hörer der Predigt sein, und deren Inhalt sich aneignen zu müssen. Waren also die Theologen und die Prediger zu rationalistischen Ueberzeugungen gelangt, so waren sie weder für ihre eigenen Personen noch durch die Rücksicht auf ihre „Zuhörer" gehindert, dieselben amtlich auszusprechen, zumal wenn der Abstand der neuen theologischen Ueberzeugung von der frühern durch die Gravität der seelsorgerlichen Persönlichkeit für beide Theile überwiegend verhüllt wurde. Eine besondere Disposition zur Aufklärung ergab sich nun innerhalb der Rechtgläubigkeit selbst aus der apologetischen Stellung, welche seit dem Anfang des 17. Jahrh. die Theologie gegen den Atheismus und Naturalismus einnehmen mußte. Diese Aufgabe wurde später durch Spinoza, Hobbes u. A. noch näher gelegt. Diese Philosophen

trennten das Naturrecht von der natürlichen Religion, welche die ganze bisherige Theologie als correlat und untrennbar behandelt hatte. Indem sie gewisse Gründe der sittlichen Geselligkeit als angeborene Idee anerkannten, leugneten sie die Verbürgung derselben durch die angeborene Idee von Gott. Um die alte Combination zu wahren, sahen sich die rechtgläubigen Theologen auf einen verstärkten Anbau der „Natürlichen Theologie" hingewiesen, welche ihnen als das Fundament und der Maßstab für den Inhalt der Offenbarung galt. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß diejenigen Gedanken, für die man kämpft, die höchste Bedeutung gewinnen. Es wird demnach nicht zweifelhaft sein, daß diese zunehmende Beschäftigung mit der natürlichen Theologie, die das erste Drittel des 18. Jahrhunderts ausfüllt, die Beachtung der Offenbarungstheologie hat zurückstellen lassen.

Ein directes Motiv zur Aufklärung in der lutherischen Kirche schließt der Pietismus in sich, und der Same dieser Richtung ist gerade schon bei seinem Urheber Spener zu entdecken. Derselbe hatte ja nichts weniger als die Absicht, den Lehrbegriff und den Zusammenhang der kirchlichen Ordnungen zu schwächen; sein Dringen auf praktisches „rechtschaffenes" Christenthum, und das Organ, das er demselben schuf, die Collegia oder Conventikel waren nur auf die Verstärkung des lutherischen Kirchenthums von ihm berechnet. Allein so groß durch die Verbreitung jener Tendenz und dieses Institutes die Wirksamkeit Spener's geworden ist, so hat er das, was man in Deutschland Pietismus nannte, nicht in seiner Hand behalten. Nicht einmal in dem Conventikel zu Frankfurt hat er vermocht, seine specielle Ansicht von der Bewährung des Glaubens durch gute Werke zur herrschenden Methode zu machen; unter dem Einfluß eines Andern ist in jenem Kreise sentimentale und grüblerische Heilsgewißheit erstrebt worden, bis die Separation von der Kirche diese Gemeinschaft heimsuchte und so gut wie zerstörte. Der praktische Drang, welcher die Genossen jener Collegia erfüllte, brach theils in alle möglichen kirchenfeindlichen Schwärmereien aus, theils nährte er sich an Mystik und Böhme'schen Speculationen, theils richtete er gesetzliche Strenge gegen die Adiaphora auf, theils verlor er sich wieder in die Beschäftigung mit dem tausendjährigen Reiche und der Wiederbringung aller Creaturen. Alle diese und noch andere Spielarten von Frömmigkeit beweisen, daß Spener nicht Herr über die von ihm

erregte Bewegung der Geister gewesen, und daß der „Pietismus“ nichts weniger an sich trägt als den Typus der Ueberzeugung seines Urhebers. Auch der ihm persönlich am nächsten stehende Francke vertritt in der Theorie vom Bußkampf einen Maßstab der Frömmigkeit, der Spener's Zustimmung entbehrte. Aber indem Spener seine persönliche Toleranz allen diesen verschiedenartigen Erscheinungen gegenüber aufrecht erhielt, welche mehr Anknüpfungspunkte bei Weigelianern und Schwenkfeldianern hatten als in der Lehre und bisher geübten Praxis der lutherischen Kirche, so betrat er mit seiner wenigstens thatsächlichen Indifferenz gegen die verschiedenen Formen praktischen Christenthums den Weg zur Aufklärung. Den Ausdruck dafür hat er wenigstens in zwei Briefen von 1677 gefunden, nämlich, daß Streitigkeiten über Lehrunterschiede und Feststellung von nothwendigen Glaubenswahrheiten, welche die Leute aus dem Volke nicht begreifen, nichts werth seien, da aufrichtiger Glaube und unverfälschte Liebe das Einzige sei, worauf es im Zeitalter der Apostel ankam[1]). Merkwürdig ist die Uebereinstimmung dieser Forderung mit der Definition der christlichen Vollkommenheit im 16. Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses; aber es ist doch ein verschiedener Sinn in beiden Fällen. Dort sind Glaube (Gottvertrauen) und Liebe eingeordnet in den Gedankenkreis der Versöhnung durch Christus und der Gemeinschaft an der Kirche. Zu Spener's Zeit ist dieser Zusammenhang längst nicht mehr verständlich, und die praktischen Forderungen nicht von ihm beherrscht. Dieselben sind vielmehr gemeint im Gegensatz gegen den unverständlich gewordenen Lehrbegriff der lutherischen Kirche. So sind sie Signale der Aufklärung.

Bei Francke findet dieses Element ebenso wenig directen Widerhall, wie die persönliche Toleranz Spener's. Jener hat vielmehr durch seine Energie und seine Herrschfähigkeit dem Pietismus die Existenz als Fortschrittspartei in der Kirche gesichert. Dazu gehörte die möglichste Ablehnung der Extravaganzen, welche die Richtung zunächst hervorgerufen hatte, und eine im Ganzen positive Haltung in der Theologie. Allein den Bund mit der Mystik konnte auch Francke nicht ablehnen. Diese Richtung aber, sofern sie eigentlich interconfessionell ist, bildet entweder die Brücke zum Katholicismus, oder drängt zur kirchlichen Indifferenz oder Auf-

1) Consilia latina I. p. 27. 28.

klärung. Die letztere Wirkung hat die Mystik am Anfange des 18. Jahrhunderts in vollem Maße mit sich geführt. Dahin gehört Gottfried Arnold; aber diesem Manne schließt sich eine Reihe von Gesinnungsgenossen an, unter denen die Namen von Römeling, Dippel und Edelmann am bekanntesten sind[1]). Dieselben machen es anschaulich, wie die unmittelbare Vereinigung mit Gott, die sie werthschätzen, gegen die Besonderheit der christlichen Offenbarung, welche in einer Reihe von Vermittelungen verläuft, gleichgiltig macht. Indem sie ferner sich dabei auf das innere Licht, welches jedem Menschen beiwohnt, berufen, erreichen sie dieselbe Instanz, welche den nüchternen Naturen als gesunde Vernunft geläufig ist. Die Ernüchterung von dem Rausche der Mystik, welche niemals ausbleibt, führt diese Mystiker endlich auch auf den Boden der „gesunden Vernunft" hinüber. Diese Gruppe von mystischen Aufklärern steht, wie gesagt, neben der Halle'schen Theologenschule. Aber das überwiegende Interesse derselben an christlicher Praxis und die Abneigung gegen die scholastisch-aristotelische Darstellung der kirchlichen Lehre, worin diese Gruppe den Fortschritt in der Theologie zu einem höhern Ziele zu bewirken suchte, führt sie auch schon in der zweiten Generation zu aufklärerischer Gleichgiltigkeit gegen die kirchliche Begrenzung des Christenthums. In diesem Sinne erklärt Joachim Lange es für eine thörichte Antithese, da man statuirt, Gott könne und wolle weder des Menschen Herz zur Bekehrung, noch seinen Himmel zur Mittheilung der Seligkeit aufschließen, es sei denn bei einem Menschen ein gewisser abgezirkelter Vorrath von Ideen nach allen Stücken völlig vorhanden. Derselbe macht die Wichtigkeit einer Lehre von ihrem Einfluß auf die moralische Besserung abhängig und sieht die Seligkeit nur dann als gefährdet an, wenn man die Grundlehren derartig verfälscht, daß sie zu aller seligmachenden Application entkräftet werden[2]). Was Wunder, daß die dritte Generation der Halle'schen Schule der Hauptträger der Aufklärung wird. Dabei kann man an gewissen Personen beobachten, daß dieser Pietismus und die Aufklärung sich nicht ausschließen, daß sie vielmehr individuell in einander fließen. Adolf Friedrich Büsching, der Verfasser der Epitome theologiae ex solis sacris literis concin-

1) Vergl. Tholuck, Geschichte des Rationalismus I. S. 51 ff.

2) Tholuck, im Art. Pietismus in Herzog's RE. XI. S. 655.

natae (Göttingen 1756), der Gegner der Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher, ſtellt ſich in ſeiner Biographie als einen Mann dar, welcher ebenſo gut pietiſtiſch wie aufkläreriſch zu nennen iſt, und Joh. Salomo Semler, der Aufklärungstheologe, hat ſeine Erbauung an myſtiſchen Büchern geſucht und gefunden. Erſt unter ganz anderen geſchichtlichen Verhältniſſen, und unter dem Einfluſſe ganz anderer Muſter iſt der Pietismus im 19. Jahrhundert dazu gekommen, die Aufklärung als reinen Gegenſatz von ſich ſelbſt zu betrachten und zu bekämpfen.

50. Die Dispoſition zur Aufklärung, welche in dem Bereich der lutheriſchen Kirche in Deutſchland für die Epoche ſeit dem Weſtfäliſchen Frieden, insbeſondere für das 18. Jahrhundert nachgewieſen iſt, entwickelt ſich zu einer eigenthümlichen Theologie durch die wiſſenſchaftlichen Antriebe, welche die apologetiſche Theologie von Leibnitz darbot. Aber dieſe Keime des theologiſchen Umſchwunges ſind bei Leibnitz noch verſteckt unter einer Weltanſchauung, welche in objectiver und univerſeller Haltung ſich mit der kirchlichen Theologie meſſen konnte, und welche von ihrem Urheber abſichtlich in befreundete Verbindung mit der letztern geſetzt wurde[1]). Die abſolute Teleologie der von Gott hervorgebrachten beſten Welt, in welcher die geringſte Bewegung ihre Wirkung auf die weiteſte Entfernung erſtreckt, findet erſt recht ihre Geltung in der ſittlichen Welt, der civitas dei. Wie alle Weſen von Gott als Centra eigenthümlicher Thätigkeit in der Weiſe geſchaffen ſind, daß in jedem derſelben ſich der Weltzuſammenhang ſpiegelt, und ihre Wirkungen danach ſich richten, daß ſie in endlicher Weiſe das All vorſtellen, ſo enthalten die geiſtigen Seelen das Princip aller ihrer Handlungen und Leiden. Die geiſtige Freiheit derſelben iſt niemals die Abweſenheit von Determination, ſondern die Abweſenheit von Zwang und phyſiſcher Nöthigung, die Spontaneität. Denn auch der eigene Körper und durch ihn die geſammte Körperwelt wirkt nicht beſtimmend und nöthigend auf die Seele; ſondern nur der Schein davon wird dadurch hervorgerufen, daß gemäß dem von Gott geordneten Parallelismus der Bewegungen der Seele und des Körpers, Vorſtellungen von

1) Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 1710.

den eigenthümlichen Bewegungen der Körperwelt die Seele erfüllen. Diese aber bewegt sich dann diesen Vorstellungen gemäß, indem sie zugleich nach ihren selbständigen Vorstellungen auch in die Welt einzugreifen vermag. Diese prästabilirte Harmonie der Factoren des menschlichen Individuums verbürgt also die spontane Freiheit desselben durch die Uebereinstimmung aller Dinge unter sich aus dem Willen und der Weisheit Gottes, durch die Harmonie zwischen Natur und Gnade, zwischen Gottes Beschlüssen und unseren vorhergesehenen Handlungen, zwischen allen Theilen der Materie, zwischen dem Vergangenen und Zukünftigen. Aus jener Hypothese also erzeugt Leibnitz den entschiedensten Vorsehungsglauben, indem er zugleich die demüthige und vertrauensvolle Bethätigung der Freiheit nach der Vernunft und dem göttlichen Sittengesetze unter der Bedingung vorschreibt, daß alles Zukünftige zweifellos determinirt ist, wir aber nicht wissen, was und warum es von Gott beschlossen ist. Der Vorsehungsglaube beseelt auch den philosophischen Grundsatz von Leibnitz, daß die Welt, wie sie ist, von Gott als die beste erwählt und geschaffen ist, und daß die Thatsache der Sünde und ihrer Verbreitung unter den Menschen dagegen nicht eingewandt werden dürfe. „Denn das Böse, verglichen mit dem Guten, kann für Nichts geachtet werden, wenn die wirkliche Größe des Reiches Gottes in Betracht gezogen wird". Und wie Gott nicht umhin konnte, die weltlichen Dinge unvollkommen zu schaffen, also die Menschen mit der Möglichkeit zu sündigen, und wie er die Verwirklichung der Sünde zugelassen hat, so hält er das moralische Böse in seiner Hand, indem er es zwar nicht als das directe Mittel zum Guten, aber als die conditio sine qua non des Besten will.

Daß Leibnitz durch diese Behauptungen sich nicht der strengsten Beurtheilung der Sünde begiebt, bewährt er durch seine Anerkennung des Gedankens der ewigen Höllenstrafen. Die Urheber des Naturrechts im 17. Jahrhundert, Grotius und Hobbes, welche den Staat als das Mittel zum Zweck des individuellen Menschen darstellen, haben demgemäß auch den Begriff der Strafe im Staate auf die relative Bedeutung der Besserung oder der Abschreckung der einzelnen Menschen hinausgeführt. Daß diese Betrachtungsweise nicht auch in die religiöse Weltanschauung eindringe[1]), ver-

1) Grotius behält freilich die blos vergeltende Strafe gerade der Gerechtigkeit Gottes vor, indem er sie als ungiltig für den Gebrauch der Menschen darstellt.

mochte Leibnitz gerade durch seine Ansicht zu verhindern, daß das Reich Gottes Selbstzweck ist. Hieraus folgte, daß zur Aufrechthaltung der Ordnung Gott eine Strafgerechtigkeit zukomme, welche lediglich die Rücksicht der Vergeltung und nicht die der Besserung zu nehmen hat. Ergiebt sich nämlich aus der Voraussetzung der Freiheit der Fall, daß ein Wille endgiltig im Sündigen verharrt, so entspricht nur die Fortdauer der Strafe für die fortgesetzte Sünde derjenigen Schicklichkeit, durch welche weise Beobachter befriedigt werden, nämlich solche, welche in der Ordnung des Reiches Gottes den Eindruck dessen suchen, daß dasselbe für sich selbst Zweck ist. Das Schicksal der endlosen Strafe, welches Einzelne ohne Aussicht auf Besserung trifft, begründet auch keinen Widerspruch gegen die Voraussetzung der besten Welt, da Veränderungen einzelner ihrer Theile zum Unvollkommenen und Schlechtern, also eine Verwirrung in gewissen Theilen, der Erhaltung des Ganzen im besten Zustande nicht zuwiderläuft, in diesem Falle aber gerade zum Zwecke der allgemeinen Ordnung dient. Leibnitz erörtert diese Anwendung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes nicht ohne neben der Strafe auch die Belohnung als Art derselben anzuerkennen. Indem er auch nicht umhin kann, diesen Begriff als Correlat der menschlichen Freiheit zu behaupten, so ist er doch weit entfernt, dadurch den christlichen Gedanken der Gnade auszuschließen, da er ja die Abstufung von Natur und Gnade in der von ihm behaupteten Zweckmäßigkeit der sittlichen Welt ausdrücklich anerkennt.

Man wird also hieraus auch folgern dürfen, daß Leibnitz den Ort für die Versöhnungslehre offen läßt, und seine theologischen Schüler haben deshalb diese Lehre ausdrücklich vertheidigt. Jedoch hat er den Begriff der Sünde, insbesondere das Verhältniß zwischen der individuellen und der angeerbten Sünde anders bestimmt, als es in der kirchlichen Lehre hergebracht war, und dadurch die Prämissen des Versöhnungsbegriffs so verschoben, daß von daher die schließliche Zerstörung des letztern durch Schüler von Wolf erklärlich wird. Leibnitz begreift die Erzeugung aller beseelten Wesen als Umbildung und Vermehrung einer organischen Präformation, in welcher schon vor der Erzeugung die Seele angelegt ist, wie er umgekehrt keine Existenz von Seelen ohne jeden Körper denkt. Demgemäß nimmt er an, daß die zukünftigen menschlichen Seelen in dem Samen enthalten seien, so daß sie von Adam her in einer Art von organischem Körper existirten, und daß sie

in der Erzeugung durch schöpferischen Act Gottes mit Vernunft ausgestattet werden. Von Adam her würden also die menschlichen Seelen die Sünde an sich haben, zu welcher jedoch die Vernunft sich als eine neue Vollkommenheit verhielte. Durch diesen Vorbehalt nun giebt Leibnitz der Vorstellung von der Erbsünde eine Wendung, welche von der Orthodoxie wesentlich abweicht. Er stellt die Frage auf, ob die Erbsünde an sich, ohne ihre Folgen in der sündigen Handlungsweise auszuüben, zur ewigen Verdammniß führe. Daß er sich von diesem Erfolge bei den ungetauft sterbenden Kindern nicht überzeugen kann, dafür durfte er sich auf Vorgänger in der katholischen wie in der evangelischen Kirche berufen. Aber er findet es ferner hart, diejenigen Erwachsenen der ewigen Verdammniß zu überantworten, welche gemäß der Neigung der verderbten Natur in Sünden stürzen, ohne daß ihnen Gnadenhilfe zu Theil wird. Denn sie haben nur gethan, was sie nicht verhindern konnten. Diese Bemerkung konnte Leibnitz durch die Auctorität evangelischer Theologen nicht decken; indessen boten ihm katholische Theologen, welche für die Seligkeit der Heiden besorgt waren, Unterstützung für den Satz, daß, wo die Kenntniß von Christus fehle, Gott die Seligkeit denen verleihe, welche, soweit ihre menschliche Fähigkeit reichte, sich des Guten beflissen haben. Weiterhin giebt Leibnitz zwar zu, daß diejenigen, welche die Gelegenheit zur Reue, aber dennoch keinen guten Willen haben, keine Entschuldigung erfahren können; allein er regt doch die Frage an, warum Gott ihnen nicht den guten Willen zur Besserung verleihe, sondern sie sogar in dem bösen Willen verhärte. Indem er nun diese Wirkung auf den Einfluß der Umstände zurückführt, die als solche nur in der allgemeinen Verkettung der Ursachen gegründet sind, so vermag er sich aus dem Dilemma von Erwählung und Verstockung der Einzelnen nur dadurch herauszufinden, daß er die, welche gemäß der Erbsünde alle gleich schlecht sind, doch gemäß ihrer eigenthümlichen Freiheit für nicht in ähnlicher Weise schlecht erklärt. Indem er einen angeborenen individuellen Unterschied zwischen den Seelen behauptet, so findet er, daß nach ihren natürlichen Anlagen die Menschen mehr oder weniger auf verschiedenes Gutes oder Böses oder deren Gegentheil sich richten. Sofern nun nach dem Zusammenhang der ganzen Welt die Menschen in verschiedenartige Umstände eintreten, welche der Entwickelung edlerer Anlagen günstig oder ungünstig sind, so erfüllen

sie entweder durch Gottes Gnade ein günstiges Geschick, oder sie verfehlen ein solches. Deshalb meint er, daß die Erwählung eines Menschen sich zwar nicht nach seiner Vortrefflichkeit richte, aber nach der Convenienz seiner Individualität mit dem Rathschlusse Gottes.

Leibnitz will freilich diese Gedankenreihe nur als Hypothese zur Vertheidigung der göttlichen Vorsehung aufgestellt haben, und ist weit entfernt, dogmatischen Werth für sie in Anspruch zu nehmen. Allein daß er an der Consequenz der lutherischen Lehre von der Erbsünde irre geworden ist, bewährt er auch dadurch, daß er die Annahme des unendlichen Werthes der Sünde zur Begründung der Ewigkeit der Verdammniß ablehnt, mit dem Bemerken, daß er diesen Satz noch nicht genügend erwogen habe, um über ihn zu urtheilen. Ihm gilt die Menschheit abgesehen von Christus nicht mehr als die durchaus gleichartige massa perditionis, in welcher die Art und das Maß der activen Sünde des Einzelnen gleichgiltig ist. Er sprengt den Bann dieser Vorstellung dadurch, daß die relative Stellung der Individuen, welche sie nach ihren eigenthümlichen Anlagen, nach der eigenthümlichen Kraft ihres Vernunftgebrauches und nach den von der Vorsehung geordneten Umständen in der sittlichen Welt einnehmen, in den Vordergrund des Interesses geschoben wird. Der Gedanke der ewigen Verdammniß kommt für ihn auch nicht in Betracht als Attribut der passiven und allgemeinen Erbsünde, sondern als Verhängniß über das endgiltige active Sündigen. Endlich begründet der Gedanke der Welt, welche trotz der Sünde die beste ist, weil die Sünde im Vergleich mit der Herrlichkeit des Reiches Gottes nichtig erscheint, eine Stimmung, welche derjenigen gerade entgegengesetzt ist, in welcher das orthodoxe System seine Glaubwürdigkeit abspiegelt. Der orthodoxe Protestantismus hat sehr früh auf den Gesichtspunkt Luther's verzichtet, daß das ewige Leben und die Seligkeit directes Attribut des gegenwärtigen Rechtfertigungsglaubens ist, sondern hat meistens die Weltanschauung des Mittelalters fortgesetzt, welche die diesseitige und die jenseitige Stufe des Lebens gerade entgegengesetzten Bedingungen unterstellt. Die asketische Literatur hielt den Eindruck aufrecht, daß man trotz der Erlösung im irdischen Leben stets vielmehr den Hemmungen durch die Sünde ausgesetzt als über dieselben erhaben sei und daß man erst im zukünftigen Leben der deutlichen Folgen der Erlösung sich zu erfreuen

habe. Indem jener Gegenſatz durch die für die Gegenwart giltige Weltanſchauung von Leibnitz neutraliſirt oder wenigſtens erheblich ermäßigt wird, wurde die trübe Stimmung, welche das orthodoxe Syſtem begleitet, grundſätzlich erſetzt durch eine in aller Demuth heitere und im Vertrauen auf die göttliche Vorſehung zuverſichtliche Stimmung. Dieſe Folgerung des philoſophiſchen Optimismus hat freilich einen ganz andern Sinn, als die Begründung der ähnlichen Weltanſchauung Luther's aus der Verſöhnung. Dieſe Combination war in der rechtgläubigen Theologie und in der myſtiſchen Erbauungsliteratur völlig undeutlich geworden. Was alſo als philoſophiſche Erkenntniß an die Stelle des praktiſchen Grundgedankens Luther's geſetzt wurde, entſprach ſcheinbar dem Bedürfniſſe einer Religionsgenoſſenſchaft, welche ſich von dem mönchiſchen Charakter des katholiſchen Chriſtenthums zu unterſcheiden berechtigt war. Vielleicht wurden die Gemüther der folgenden Geſchlechter der Orthodoxie durch nichts mehr entfremdet, als dadurch, daß jene Stimmung durch die Einwirkung der Leibnitz-Wolf'ſchen Philoſophie zum Gemeingut der Gebildeten wurde. Denn die Stimmung iſt die Atmoſphäre des geiſtigen Lebens, und wie nicht in jedem Klima alle organiſchen Geſchöpfe gedeihen, ſo verlieren gewiſſe Gedankenkreiſe in gewiſſen vorherrſchenden Stimmungen der Menſchen ihre Ueberzeugungskraft. Leibnitz hat auch, um ſeinen Gedanken von der beſten Welt zu empfehlen, nicht umhin gekonnt, die Phantaſie in Gebiete zu führen, welche ſich durch beſtimmte Erkenntniß nicht erſchöpfen laſſen, welche aber deshalb um ſo mehr Nahrung für die der Orthodoxie entgegengeſetzte Richtung des Gemüthes gewährten, als jene in dieſer Hinſicht ſehr beſtimmte Grenzen ſetzte. Die Orthodoxie kennt blos die Erde als den Schauplatz einer geiſtigen Geſchichte und beſchränkt die Entwickelungsfähigkeit der Individuen auf das irdiſche Leben. Leibnitz leugnet, daß dies ein Glaubensartikel im ſtrengen Sinne ſei, und kann ſich auch auf Vorgänger in der Annahme berufen, daß das Sündigen über das dieſſeitige Leben fortgeſetzt werde. Indem er aber ebenſo an die Fortſetzung der ſittlich guten Lebensführung im Jenſeits denkt, läßt er errathen, daß auch Bekehrung nach dem Tode möglich iſt. Und indem er alle Sonnenſyſteme als Wohnorte ſeliger Geiſter vorſchlägt, um hiedurch die Ueberzeugung von der beſten Welt zu unterſtützen, ſo macht er dieſelbe abhängig von der traumhaften und willkürlichen Ahnung, daß in jenen un-

gekannten Regionen das quantitative Verhältniß zwischen Böse und Gut das umgekehrte sein werde, als welches man in der irdischen Gegenwart nach hergebrachtem Maßstabe so schwer empfindet. Das sind Keime, welche in der Aufklärungsepoche so stark gewuchert haben, daß sie jede ernste und universelle Beurtheilung der sittlichen Welt erstickt haben. Denn in Wahrheit ist der Gedanke der besten Welt identisch mit dem der relativ schlechten Welt; hieraus aber folgt, daß man sich bei der Hypothese von Leibnitz mit der Sünde in einer gewissen Gleichgiltigkeit abfindet und auf den höchsten Maßstab für dieselbe verzichtet.

Indessen erst dann entwickelten diese Elemente der Leibnitzschen Theodicee ihre destructiven Folgerungen, nachdem durch Wolf die Principien von Leibnitz auf die Probleme der Ethik in umfassenderer Weise angewandt, zugleich aber in eigenthümlicher Weise modificirt worden waren. Durch andere Schüler von Leibnitz wurde vielmehr eine noch engere Uebereinstimmung zwischen seiner Religionsphilosophie und dem orthodoxen System durchgeführt, als die Theodicee sie darstellt. Die Identität des orthodoxen Interesses und desjenigen an der Leibnitz'schen Philosophie bewährt sich insbesondere in der Abwehr, welche J. G. Canz in Tübingen dem Angriffe entgegenstellte, den J. C. Dippel (Christianus Democritus) auf die kirchliche Lehre von der Genugthuung Christi richtete. Dieser mystische Aufklärer führt ein bis dahin noch nicht gebrauchtes Argument gegen den Begriff der Strafgenugthuung Christi in die Debatte ein. Die Angelpunkte der Gedankenreihe Dippel's [1]) sind die Ansicht von der schließlichen Bekehrung der Gottlosen im jenseitigen Leben (Wiederbringung Aller) und die Uebertragung des für die bürgerliche Gesellschaft im Naturrecht jener Zeit geltend gemachten relativen Begriffs der Strafe auf das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Es leuchtet ein, daß jene Ansicht von dem Ziele des menschlichen Geschlechtes die Voraussetzung begünstigt, daß die göttlichen Strafen

1) Dippel hat seine wiederholt ausgesprochenen Einwendungen gegen die kirchliche Lehre von der Versöhnung kurz formulirt in der „Hauptsumma der theologischen Grundlehren des Democriti", 1733. In den Sämmtlichen Schriften (Berleburg 1747) III. S. 572 ff. Sie finden sich auch angegeben neben der von Canz ihnen gewidmeten Widerlegung in „Reinbeck's Betrachtungen über die Augsburgische Confession, fortgesetzt von Canz." 5. Theil S. 476—498.

überhaupt den Sinn der Heilung und nicht den der Vergeltung, daß sie ihre Beziehung auf die zukünftige Besserung und nicht auf die vergangene That haben. Jedoch vermuthe ich, daß wenn nicht die Zeitbildung die relative Bedeutung des Staates und der staatlichen Strafe als eine allen geläufige Annahme dargeboten hätte, weder das mystische Interesse Dippel's an der Aufgabe der activen Heiligung und vollkommenen Ueberwindung der eigenen Sünde, noch jene schwärmerische Folgerung diejenige Art der Kritik hervorgerufen haben würde, welcher er die Versöhnungslehre unterwarf.

Insbesondere entspricht dem relativen Begriffe des Staates, als des Mittels für die Erhaltung und die Wohlfahrt der Einzelnen, die Behauptung Dippel's, daß Gott zwar die Sünde vernichten will, nicht aber den Sünder. Deshalb mußte das hergebrachte Attribut Gottes, welches die Vernichtung des Sünders gewährleistet, der Zorn, theils geleugnet, theils umgedeutet werden. Aehnlich wie Luther (S. 222) lehrt Dippel, daß sofern Gott die Liebe ist, kein eigentlicher Zorn in ihm sei; oder derselbe ist nichts als eine Züchtigung, die aus der Liebe fließt, und den Menschen zur Besserung bringt, obgleich es nicht ohne große Schmerzen abgeht. Denn da die Sünden der Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch thun, ihn nicht beschädigen oder beleidigen können, sondern nur dem Menschen selbst in seinem Verhältniß zu Gott Nachtheil bringen, so hat Gott keine Ursache, die begangenen Sünden zu beachten, oder Genugthuung für sie zu fordern, sondern wird aus Liebe nur darauf sein Augenmerk richten, daß wir für die Zukunft um unseres Nutzens willen die böse Unart ablegen. Wie nun hiezu die positiven Strafen als Züchtigungen dienen, ergiebt sich aus dem Verhältniß, in welchem sie zu den natürlichen Strafen stehen. Die natürliche Strafe der Sünde, welche die letztere nothwendig begleitet, und deshalb von der Liebe Gottes nur zugelassen wird, ist die Trennung von Gott als dem höchsten Gut, der geistliche Tod, die Hölle. Die Hölle braucht Gott nicht zu machen, da er sie als die Folge der Sünde vorfindet. So lange also der Mensch in der Sünde und außer der Gemeinschaft mit dem höchsten Gute bleibt, kann selbst Gott ihn nicht glücklich machen. Zu diesem Zwecke, also um den Sünder von den natürlichen Strafen zu befreien, verhängt Gott als Beweis seiner thätigen Liebe über ihn die positiven Strafen, durch welche man vom Ir-

dischen entwöhnt und zum Verlangen nach den ewigen Gütern angeleitet wird, und solche Strafen erstrecken sich auch auf das jenseitige Leben.

Das Leiden Christi hat demnach nicht den Sinn, einen Zorn Gottes über die Sünde zu tilgen, den Gott nicht hat, da er die Liebe ist, da Liebe und Zorn sich gegenseitig ausschließen, und da Gott das Geschehene, was nicht ungeschehen gemacht werden kann, gern vergeben will. Auch hat es keinen vernünftigen Sinn, daß Christus uns die Sündenstrafen abgenommen hätte. Denn die natürlichen Strafen lassen sich von der Sünde nicht trennen; ihre Uebernahme durch Christus wäre also nur denkbar, wenn er auch unsere Sünde an sich nehmen, also Böses thun würde; das aber ist absurd. Die positiven Züchtigungen hingegen, als die einzigen Mittel zur Besserung, dürfen uns nicht abgenommen werden, und Christus hat uns vielmehr durch sein Beispiel gelehrt, sie mit Geduld zu ertragen. Christus hat der Liebe Gottes genuggethan, indem er in seinem Leiden sich der Absicht Gottes, uns von den Sünden zu heilen, als Mittel dargeboten hat. Er hat nämlich unsere Sünden getragen, indem er in seinen Leiden erfolgreich die Versuchung bestand, welche Teufel, Sünde und Welt an ihm übten, er hat demgemäß als Herzog der Seligkeit den Weg der Heiligkeit eröffnet, indem er das Vorbild dazu bietet, wie wir die Versuchung der einwohnenden Sünde überwinden sollen, und theilt zu diesem Zweck seinen Leben gebenden Geist denen mit, welche ihm gehorchen. Deshalb werden wir nicht durch seine imputirte Gerechtigkeit Gott angenehm, es sei denn, daß wir zugleich von der Herrschaft der Sünde befreit werden. Denn wie der Zweck des Mittleramtes Christi die Heiligung und Erneuerung ist, so fällt die hauptsächliche Vollziehung desselben in die Aneignung des Vorbildes Christi, in die Vernichtung des alten Adam in jedem Menschen. Das Versöhnopfer Christi hilft uns hingegen nichts, wenn wir der Sünde, die in uns wohnt, nicht völlig Meister werden.

Während diese Umdeutung des Opfers Christi auf das Vorbild der Ueberwindung der Sünde im Menschen sich den Aufstellungen Schwenkfeld's anschließt, liegt die Neuerung in der damit verflochtenen Auffassung der göttlichen Strafen. Bisher galt die Verhängung der ewigen Verdammniß, der Hölle, über die Sünde als die positive, willkürliche Strafe Gottes, und was

sonst noch als Strafe derselben betrachtet werden mochte, kam dagegen wenigstens in der theologischen Theorie gar nicht in Betracht. Dippel bringt nun für Beides eine gerade umgekehrte Stimmung mit, aber dabei kommt die Genauigkeit des Urtheils zu kurz. Es bezeichnet eine vollkommene Auflösung der Weltordnung, daß Gott die Verdammniß der Sünde vorfindet und zuläßt, daß also die sogenannte natürliche Strafe als naturnothwendige Folge der Sünde nicht zugleich positive göttliche Strafe sein soll. Es ist deshalb eine offene Zweideutigkeit, daß diese Verdammniß Strafe heißt, und daß ihr doch der Charakter der Vergeltung abgesprochen wird. In diesen beiden Beziehungen verräth sich eine entschiedene Oberflächlichkeit Dippel's. Indessen weil er nun die Hölle in gewissem Sinne als naturnothwendiges Verhängniß über die Sünde betrachtet, ist er im Stande gewesen, die sonst erkennbaren Strafen der Sünde zu beachten, einmal als positive und dann als Mittel zur Besserung. In dieser Hinsicht hatte er sich offenbar an dem Naturrecht seiner Epoche orientirt, obgleich der Schluß, daß alle göttlichen Strafen die Besserung erstreben, nicht im Sinne des Grotius war. Jene Erörterung Dippel's über die beiden Classen der Strafen hat nun folgende Bedeutung für seinen Widerspruch gegen die Versöhnungslehre. Wie es in dieser geschieht, beabsichtigte auch er nachzuweisen, wie man von der Strafe der Verdammniß befreit wird. Dazu dient ihm aber nicht das Verdienst Christi, sondern die Besserung der Einzelnen, und sofern hiezu auch die positiven Strafen dienen, so wird auch ihnen die Bedeutung zugestanden, daß sie den Sünder von seinen natürlichen Strafen befreien.

Dippel's Erörterungen tragen das Gepräge des Individualismus in jeder Hinsicht, in der Stimmung, wie in der Terminologie, in der Auflösung der im Begriff Gottes zusammengefaßten einheitlichen geordneten Weltanschauung, wie in der Isolirung des ethischen Verlaufes auf das Subject an sich. Hiedurch aber setzte er sich in erheblichen Nachtheil gegen Leibnitz und dessen Schüler. Diese kannten eben den Gedanken der civitas dei, des Reiches oder der Stadt Gottes als des Endzwecks der sittlichen Ordnung unter den Menschen. Leibnitz hatte hieraus die vergeltende Gerechtigkeit Gottes gerechtfertigt gerade in Beziehung auf die Denkbarkeit der ewigen Strafen, welcher sich Dippel entzog. Endlich hatte aus jener Idee gerade Canz den Antrieb em-

pfangen, die ganze Dogmatik in der Form des Naturrechtes darzustellen[1]). In der Hinsicht also war dieser Gegner Dippel überlegen, als er aus dem Begriffe des absoluten Gottesstaates folgerte, daß es nicht blos natürliche Strafen für die Sünden gebe, sondern auch richterliche. Jene überführen den Menschen von dem individuellen Schaden der Sünde für ihn selbst, diese von der Unbilligkeit gegen das gemeine Beste der Stadt Gottes, daß er die Oberherrschaft verachtet und vielen Tausenden Nachtheil zugezogen hat. Nun haben aber die richterlichen Strafen nicht blos diese subjective Beziehung, sondern zugleich die objective, daß sie die freie Einwilligung in die Sünde aufheben, durch welche die Sünde als solche erst ist, und welche auch als vergangener Act ein bleibender Flecken für das Gemeinwesen ist. Erst hierin erfüllt sich der Begriff der Strafe, während die Verhängung von Uebeln, um die zukünftige Einwilligung zu verhüten, mehr Vorsicht ist als Strafe. Canz findet ferner keine Schwierigkeit in dem Gedanken, daß Christus die Strafen dieser Art anstatt der Menschen erduldet habe; er hat aber auf die Bedenken, welche Dippel dagegen erhoben hat, sich nicht eingelassen. Indem er sich darauf beschränkt, seinen entgegengesetzten Standpunkt in der Bestimmung des Begriffs der Strafe geltend zu machen, so hat er auch die Widerlegung nicht darauf hinausgeführt, um das Gebiet zu bezeichnen, in welchem Dippel's Behauptungen eine gewisse Berechtigung finden möchten. Die unreife Form derselben macht es um so verständlicher, daß die zum ersten Male auftauchenden Gründe gegen das Dogma durch diejenige Ansicht von der Schwelle abgewiesen wurden, deren Auctorität nicht blos hergebracht war, sondern durch Leibnitz einen ganz besondern Schwung erhalten hatte.

51. Die Systematisirung der Leibnitz'schen Philosophie durch Christian Wolf wird hingegen gerade den charakteristischen Principien jenes Mannes untreu. Wolf giebt den Gedanken der Monade auf, indem er von Neuem das Verhältniß zwischen Seele und Leib einem dualistischen Schema unterwirft. Deshalb vertauscht er auch die auf innere Zweckmäßigkeit des Einzelnen und

1) De regimine dei universali sive iurisprudentia civitatis dei publica. 1731. Ed. novissima 1744.

des Ganzen begründete Weltanschauung mit dem System der äußern Zweckmäßigkeit oder vielmehr Zweckdienlichkeit aller Einzelheiten auf einander[1]). Dies betrifft insbesondere das Begriffsgebiet, welches für die vorliegende Aufgabe zu beachten ist, das moralische und sociale[2]). Die Regel des moralischen Handelns nämlich abstrahirt Wolf aus der Vergleichung der successiven Zustände des Individuums, welche durch dessen freie Handlungen verändert werden. Gut sind die Handlungen, welche unsern sowohl innern als äußern Zustand vollkommener machen; hingegen was beide unvollkommener macht, ist böse. Darum besteht diese doppelte Werthbestimmung auch abgesehen von der Begründung des Zusammenhanges der Dinge in Gott. Da vielmehr der Erfolg, der die Handlungen als gut oder als böse erweist, in der Naturnothwendigkeit beruht, so ist auch der Werth der Beweggründe der Handlungen gemäß dem beabsichtigten Erfolg von der Natur der Dinge abhängig; diese also ist der zureichende Grund der Verpflichtung, gut und nicht böse zu handeln. Deshalb kommt die Regel des Handelns, das moralische Naturgesetz auf die Formel heraus: Thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht; unterlasse, was ihn unvollkommener macht. Der Fortschritt in der Vollkommenheit ist das dem Menschen zugängliche höchste Gut; die diesen Fortschritt begleitende Anschauung ist die Glückseligkeit. Nun ist es höchst bemerkenswerth, daß die Aufnahme der Förderung der Anderen in die Aufgabe der Vollkommenheit des Individuums in keiner Weise von Wolf begründet wird. Die Beziehung der freien Handlungen auf die Vervollkommnung der Anderen wird in der Formel des Naturgesetzes einfach behauptet; und bei der Aufstellung der Pflichten gegen die Anderen, so wie bei der Ableitung des Begriffs der Gesellschaften wird auf jene Formel zurückgegangen, ohne daß ein Beweis für die Fassung derselben nachgebracht würde. Der hierin liegende Fehler des ethischen Princips wird vielmehr dadurch vollkommen deutlich, daß die Gesellschaft, in welcher die Menschen mit vereinigten Kräften ihr Bestes befördern, auf die Form des Vertrages der einzelnen

1) Vgl. Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule. S. 522 ff.

2) Ich beziehe mich im Folgenden auf Wolf's Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 1721. 4. Aufl. 1736. Vgl. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2. S. 197 ff.

mit einander Einverstandenen zurückgeführt wird. Auf diese Bestimmung bezieht sich Wolf nicht blos zur Erklärung des staatlichen Gemeinwesens, sondern auch indem er die Familie als die Gesellschaft der Aeltern und Kinder zum Zwecke der Erziehung der Letzteren darstellt.

Dieser Individualismus der Moral prägt sich insbesondere darin aus, daß die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. h. die durch das Naturgesetz nothwendigen Handlungen zur eigenen individuellen Vervollkommnung, die erste Stelle einnehmen. Dieser Kreis wird auch nicht überschritten durch die Aufstellung von Pflichten gegen Gott; denn die natürliche Erkenntniß und Anerkennung Gottes als dessen, der auf das Naturgesetz verpflichtet, begründet solche Pflichten in dem Sinne, daß man die Vollkommenheiten Gottes als Beweggründe der Handlungen gebraucht. Wolf erweitert freilich in der **Theologia naturalis** (Tom. I. § 975) den Gesichtskreis dahin, daß der Mensch durch die Herrschaft Gottes über die Schöpfung verpflichtet sei, seine Handlungen auf die Vervollkommnung seiner selbst und der anderen Menschen, ja des ganzen Universum zu richten. Allein diese Idee bleibt ohne berichtigende Rückwirkung auf die Moral, weil ihr der Rückhalt der Leibnitz'schen Auffassung des Universum entzogen ist. Bei dieser Beschaffenheit des moralischen Princips in der Wolf'schen Philosophie ist es nun verständlich, daß die absichtliche Anerkennung der übervernünftigen Offenbarung im Christenthum durch Wolf und einen Theil seiner Schüler keine Gewähr dauernder Geltung in sich schloß. Der Zusammenhang der nothwendigen Gedanken des Christenthums rechnet auf ein Bewußtsein von der Gemeinschaft in der Kirche, daß diese der religiös-sittlichen Bildung des Einzelnen vorausgeht, und dieselbe im Grunde umfaßt. Hingegen wenn das einzelne Subject in dem Bewußtsein des Naturgesetzes seiner so sicher ist, daß der Gedanke von Gott zu demselben eigentlich nichts hinzufügt, da wird zunächst die Ueberflüssigkeit der Auctorität der Offenbarung erfahrungsmäßig erprobt, und die gegen sie gleichgiltige Stimmung wird zum Antriebe, den Werth und die Möglichkeit übervernünftiger Offenbarungswahrheiten zu bezweifeln und zu widerlegen. Ich darf den Verlauf dieser Gedankenentwickelung unter den Theologen der Wolf'schen Schule unberührt lassen. Die Widerlegungen der Versöhnungslehre, welche demnächst vorzuführen sind, fußen als

charakteriſtiſche Folgerungen auf den Grundſätzen, daß das Chriſtenthum nur vernunftgemäßen Inhalt habe, daß Gott auch ohne die ſpecielle Offenbarung die Menſchen zur Seligkeit führe, daß die Ausbildung des Einzelnen in der Tugend und die Bewährung derſelben im rechtſchaffenen Handeln auch innerhalb des Chriſtenthums die Hauptſache ſei.

Hiemit greift die ſocinianiſche Anſicht, daß das Chriſtenthum weſentlich die ethiſche Schule für die individuelle Tugendbildung und Pflichtthätigkeit ſei, innerhalb der deutſchen lutheriſchen Kirche Platz. Dieſe Anſicht hat zwar die Tradition der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Anforderungen nicht zu verdrängen vermocht, ſie hat ſich vielmehr mit den fortdauernden Inſtanzen des kirchlichen Syſtems trotz des offenen Widerſpruches zu vertragen geſucht. Ferner pflegt die Aufklärung in dem Glauben an Gottes Vorſehung die Frömmigkeit, welche als Kern des aus der Reformation abſtammenden praktiſchen Chriſtenthums unter der Orthodoxie und dem Pietismus geübt worden iſt. Die Aufklärung iſt nur von der Einſicht verlaſſen, daß man gerade aus der Verſöhnung durch Chriſtus zum Gottvertrauen befähigt iſt. Allein in dieſem Fehler ſetzt ſie diejenige Annahme fort, welche Joh. Gerhard in die orthodoxe Theologie eingeführt hatte (S. 351). Den Neologen gegenüber ſind auch die Träger der kirchlichen Ueberlieferung deswegen im Nachtheil, weil ſie ſelbſt nur ein gebrochenes Zutrauen zu ihrer Sache aufrecht erhalten. Durch dieſe Umſtände, und durch die unleugbare ſittliche Tendenz, welche die Häupter der Aufklärungstheologie kundgeben, wird es dem Geſchichtsforſcher ſchon im Voraus verboten in das parteiiſche Urtheil einzuſtimmen, daß die Aufklärungstheologie einfach der Abfall vom Chriſtenthume ſei. Dieſes Urtheil, wie es von den Häuptern des pietiſtiſchen Kirchenthums im 19. Jahrhundert vertreten wird, dient nur zum Beweiſe der allgemeinen Erfahrung, daß man in der folgenden Bildungsepoche kein Verſtändniß für die je vorangegangene zu haben pflegt, indem man entweder die Fehler der letztern übertreibt, um den Hintergrund für das eigene Licht möglichſt vortheilhaft darzuſtellen, oder die Eigenthümlichkeit der Vorgänger verſchiebt, um durch die ſo gewonnene Beleuchtung ſich ſelbſt zu empfehlen. So hat Melanchthon die ſcholaſtiſche Theologie angeſchwärzt, und die Aufklärer haben die Reformation in das Licht geſtellt, als ſei ihre Haupttendenz die Durchführung der freien

Forſchung in der heiligen Schrift geweſen. Jetzt, nachdem man durch ein halbes Jahrhundert von der Zeit getrennt iſt, in welcher die ſogenannte „Erweckung“ zum poſitiven Chriſtenthum dem aufgeklärten Chriſtenthum verachtungsvoll den Rücken kehrte, bricht ſich die Ueberzeugung Bahn, daß die Epoche deſſelben einen poſitiven Werth für die Geſchichte des evangeliſchen Chriſtenthums behauptet. Ein claſſiſcher Zeuge in dieſer Sache iſt gewiß Tholuck, welcher in dem Rationalismus nicht eine Epiſode ohne cauſale Verbindung mit Vorher und Nachher, ſondern eben ein Stück Geſchichte anerkennt, eine Entwickelungsphaſe, die beziehungsweiſe krankhaft, in anderer Beziehung aber normal und naturgemäß war[1]). Hiemit ſteht in Einklang das detaillirtere Urtheil von Hundeshagen, daß die Grundſätze und Forderungen der Aufklärung in der Hauptſache dem Evangelium weder entgegengeſetzt noch fremd, ſondern vielmehr aus demſelben entſprungen, daß die Tendenzen der Humanität, dieſe zweifellos chriſtlichen Gedanken, nur deshalb außerkirchlich und widerkirchlich geworden ſeien, weil ſie in der Kirche niedergehalten, erdrückt, kurz nicht zur Geltung gekommen waren[2]).

Allerdings iſt der Standpunkt der Aufklärung, der Standpunkt des verſtändigen, nach relativer Tugend ſtrebenden, über alle conventionellen Ordnungen erhabenen Einzelweſens, welches in ſeinem natürlichen Vertrauen zu Gottes Vorſehung mehr auf den Nutzen im Kleinen, als auf ſeine Eingliederung in das höchſte ſittliche Gemeinweſen bedacht iſt, nicht geeignet, die religiöſe Gemeinſchaft als ſolche zu pflegen und zu fördern. Inſofern iſt die theologiſche Bildung dieſer Art an ſich unkirchlich oder unterkirchlich. Allein die Aufklärung hat den gegebenen Boden kirchlichen Zuſammenhanges abſichtlich nicht preisgegeben, ſondern behauptet; auf ihm ſtrebt ſie zum erſtenmale den eigenthümlichen Werth des ſittlichen Individuum unter Beſeitigung conventioneller Hemmungen durchzuſetzen, eine Aufgabe, welche ſehr ſtarke Motive im Chriſtenthum beſitzt. Die charakteriſtiſche Beſchränktheit in der Auffaſſung dieſer Aufgabe hat freilich dahin gewirkt, die vorgefundenen Formen der kirchlichen Gemeinſchaft allmählich aufzureiben und außer Geltung zu ſetzen. Wenn jedoch in dieſer

1) Geſchichte des Rationalismus. Erſte Abth. (1865) S. 1.

2) Beiträge zur Kirchenverfaſſungsgeſchichte und Kirchenpolitik. I. S. 474.

Hinsicht eine Verschuldung der Aufklärungsmänner behauptet werden soll, so muß man dieselbe auch den Trägern der Orthodoxie in der frühern Periode zurechnen, in deren Tradition die Mängel der Aufklärung starke Anlässe finden. Die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ist mitverantwortlich für die ihr folgende theologische Aufklärung. Denn schon die Orthodoxie hat die Bedeutung des Gedankens der Kirche verkümmern lassen, sie hat die individuelle Heilsentwickelung nur schwach an den Begriff von der Kirche angeknüpft, sie hat thatsächlich die Kirche auf den Werth einer theologischen Schule herabgesetzt, sie endlich hat auch das Vertrauen auf Gott der natürlichen Religion zugewiesen. Die Aufklärer haben nur die praktische Aufgabe der individuellen Entwickelung in der Weise weiter verfolgt, daß sie auf die rechtgläubigen Bedingungen verzichteten, welche schon durch die Thatsache des Pietismus theils direct als unwirksam, theils indirect als unbrauchbar erwiesen waren. Indem ferner die Aufklärer ausschließlich den Ansprüchen der Verstandesbildung Bahn brechen, haben sie darin nur diejenige Geistesrichtung fortgesetzt, durch welche die Orthodoxie bis ins 18. Jahrhundert fortgetragen worden war. Daß sie endlich die orthodoxen Ueberlieferungen nur auflösen, nicht aber durch Gedankenbildungen analogen Umfanges ersetzen konnten, beruht darauf, daß die Aufklärungstheologen im Ganzen sich innerhalb derselben Begriffsscala hielten, welche den Gesichtskreis der Orthodoxie bezeichnet. Dies ist mit besonderer Deutlichkeit gerade an dem Widerspruche zu beobachten, welchen sie der Lehre von der Strafsatisfaction Christi entgegensetzten.

52. Die Opposition der Aufklärungstheologen gegen die Versöhnungslehre verläuft in zwei Stufen, indem zunächst Töllner den selbständigen Werth des thätigen Gehorsams Christi zur Genugthuung an Gott widerlegte, weiterhin Eberhard, Steinbart, Löffler den Angriff auf die Geltung des Leidens und Todes Christi als stellvertretender Strafsatisfaction ausdehnten. Indessen beschränkt sich auch Töllner[1]) keineswegs auf denjenigen Gesichts-

1) Der thätige Gehorsam Christi untersucht. Breslau 1768. — Von lutherischen Theologen vor Töllner haben nur Haferung (in Wittenberg) und Christoph Francke (in Kiel) beide im Anfang des 18. Jahrh. die von der Orthodoxie abweichende Behauptung aufgestellt, daß Christus das Gesetz auch

kreis, welchen Piscator einnahm, als er den thätigen Gehorsam Christi nur als Voraussetzung und Bedingung des leidenden zulassen wollte; vielmehr giebt er der Auffassung des letztern eine von der gemeinsamen orthodoxen Ueberlieferung abweichende Wendung. Er trennt sich in dieser Hinsicht von einem Vorgänger, der im 18. Jahrhundert den Gesichtspunkt Piscator's erneuert hatte, ohne die Grenzen der Orthodoxie zu überschreiten [1]). Töllner's Schrift unterscheidet sich ferner von den weitergreifenden Unternehmungen der Nachfolger durch eine Ausführlichkeit der Beweisführung, welche an das Vorbild Wolf's und seiner orthodoxen Schüler erinnert, während die folgenden Theologen ihre fortgeschrittene Aufklärung auch dadurch kund thun, daß sie kaum irgend welche Schwierigkeiten in der Widerlegung der entgegenstehenden Ueberlieferungen empfinden. Indessen darf von einer Analyse des exegetischen Theiles der Schrift Töllner's um so mehr abgesehen werden, als kaum ein anderer Satz des orthodoxen Systems so deutlich aus allgemeinen rationalen Rücksichten erzeugt worden ist, wie die Behauptung des selbständigen Genugthuungswerthes des thätigen Gehorsams Christi. In dem didaktischen Theile seiner Schrift führt nun Töllner zunächst die Widerlegung jenes Satzes erstens aus der Rücksicht auf die Person Christi, zweitens aus der Rücksicht auf das Amt Christi, drittens aus dem Begriffe der stellvertretenden Genugthuung. Darauf entwickelt er seine positive Ueberzeugung von dem Zwecke der Genugthuung Christi im Leiden.

In der ersten Beziehung behauptet Töllner mit Piscator, daß die wahre Menschheit Jesu dessen Verpflichtung zu dem positiven Gehorsam begründe, zugleich erklärt er, daß die der göttlichen

---

für seine Person erfüllt habe. Vgl. Franc. Walch, de obedientia Christi activa dissertatio inauguralis (Gottingae 1754) p. 70.

1) La Placette (Prediger zu Kopenhagen), Traité de la iustification. Amsterdam 1733. Die Coordination des thätigen mit dem leidenden Gehorsam als Mittel der Genugthuung an Gott beruht bekanntlich auf der Voraussetzung, daß die Gerechtigkeit Gottes und das Gesetz die obersten Maßstäbe der sittlichen Weltordnung sind, denen das Attribut der Gnade untergeordnet ist (S. 331). Der Schwerpunkt der Argumentation von La Placette liegt deshalb darin, daß er (p. 190) die Güte Gottes als den Grund der Verleihung der Seligkeit anerkennt, der in Wirksamkeit tritt, sobald die Strafsatisfaction Christi das Hinderniß seines Waltens beseitigt hat.

Natur zukommende Unabhängigkeit von Gesetzen seiner menschlichen Natur ebenso wenig hätte mitgetheilt werden können, wie die übrigen ruhenden Eigenschaften Gottes, die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit. Denn die Verbindung beider Naturen in Christus bedeute nur die mannigfaltigste größte Mitwirkung der göttlichen Natur mit der menschlichen zu gemeinschaftlichen Handlungen; in derselben sei jedoch der mit dem Sohne Gottes identische Mensch Jesus das Subject des Gehorsams, und als Mensch eben zu demselben für sich verpflichtet. Deshalb habe er ihn auch nicht an der Stelle Anderer leisten können. Fernerhin entscheidet Töllner über die Frage, ob nicht Jesus mit seinem für ihn selbst pflichtmäßigen Gehorsam zugleich für die Anderen genuggethan habe, indem er in demselben das ganze menschliche Geschlecht vorstellte. Es fällt auf, daß Töllner diesen von den reformirten Theologen nach Piscator behaupteten Fall berücksichtigt, ohne die Angehörigkeit desselben zu der reformirten Lehrtradition zu bezeichnen, und ohne ihn in den technischen Formen derselben vorzutragen (S. 275). Indessen ist es nun sehr charakteristisch, wie er als Lutheraner diesen Fall beurtheilt. Daß Jemand bei einem Geschäft einen vorstellenden Charakter habe, ist auf zwei Arten denkbar. Entweder aus Bevollmächtigung durch Andere, wie ein Regent das Volk vorstellt, weil er zu allen das Gemeinwohl angehenden Handlungen durch das ganze Volk bevollmächtigt ist; oder gemäß der Genehmhaltung desjenigen, der eine Handlung oder die Handlungsweise eines Einzelnen auch als eine solche annimmt, welche im Namen Aller geschehen ist. Von diesen Möglichkeiten paßt nun, nach Töllner, die erste nicht auf den Gehorsam Christi, da derselbe von den Menschen keine Vollmacht empfangen hat, sie durch seine pflichtmäßigen Handlungen zu vertreten. Die andere Möglichkeit aber bleibt bloße Möglichkeit, und kann nicht als der wirkliche Sachverhalt behauptet werden, weil Gott seine Annahme des Gehorsams Christi als stellvertretend für die Menschen nicht hinlänglich erklärt und offenbart hat. Denn diese Erklärung bietet die heilige Schrift nicht dar. Wie naiv verbindet sich die aufgeklärte Ansicht von der Entstehung des sittlichen Gemeinwesens mit der vollen Strenge in der Anerkennung des Offenbarungscharakters der Schrift, um die hergebrachte lutherische Anschauung von der gegen Andere abgeschlossenen menschlichen Individualität Christi aufrechtzuerhalten! Allein hieraus wird die

Folgerung gegen die lutherische Begründung des stellvertretenden Werthes des thätigen Gehorsams Christi gezogen, weil zugleich die Idee von den zwei Naturen in Christus aus der Unbestimmtheit ihrer substantiellen Verbindung in die dynamisch-ethische Bestimmtheit derselben umgesetzt worden war.

In der zweiten Rücksicht auf das Amt Christi war der selbständige Genugthuungswerth seines thätigen Gehorsams theils darauf gegründet worden, daß in dem amtlichen Wirken Christi nicht blos die negative Vergebung der Sünde, sondern auch die positive Gerechterklärung der Sünder begründet werden müsse, theils darauf, daß die Herstellung der Menschen eine Leistung nicht blos der verschuldeten Strafe, sondern auch der unterlassenen Gerechtigkeit erfordere. Töllner widerlegt diese Behauptungen und entwickelt dann aus den Merkmalen des Amtes Christi einige selbständige Beweise gegen die Möglichkeit der orthodoxen Thesis. Gegen die reale Distinction zwischen Sündenvergeben und Rechtfertigen oder Seligmachen (S. 279) beruft er sich zunächst auf Luther's ursprüngliches religiöses Urtheil: wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Er beruft sich ferner auf die Regel der Erkenntniß, daß die Beseitigung eines Schadens nur dann als wirklich vorgestellt werden kann, wenn die Bewirkung der entgegengesetzten Vollkommenheit als eingetreten gedacht wird. Er beruft sich endlich auf den richtigen Gottesbegriff, der vorauszusetzen ist, auf den Reichthum der höchsten Gütigkeit und Menschenliebe Gottes, welche aus sich die Beseligung der Menschen verbürgt, wenn nur durch die Strafsatisfaction das Hinderniß der Sünde entfernt worden ist, das zwischen den Menschen und dem rechtschaffenen Vater stand. Sollte es noch des thätigen Gehorsams Christi bedürfen, um Gott zur Verleihung der Seligkeit zu bewegen, so bedeute dies, daß Gott den Menschen nicht selig macht, obgleich er durch nichts mehr daran gehindert werde; das sei aber im Widerspruch mit der väterlichen Gesinnung Gottes. Der selbständige Genugthuungswerth des thätigen Gehorsams Christi war aus der Voraussetzung abgeleitet worden, daß das Gesetz, als der ursprüngliche Maßstab des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen zur Erreichung der Seligkeit, durch Christus abgelöst werden mußte, um der Gnade Platz zu machen (S. 282). Gegen diese Hypothese des orthodoxen Systems, welche der hergebrachten Behauptung des für Adam giltigen Werkbundes entsprach, durfte

Töllner geltend machen, daß kein Zeugniß der heiligen Schrift die Errichtung des Werkbundes bestätige, daß wenn der thätige Gehorsam Christi als Erfüllung des Werkbundes an der Stelle der Menschen deren Seligkeit begründe, doch nicht die Gnade, sondern das Gesetz als oberster Maßstab derselben fortgelte, endlich daß unter dieser Voraussetzung die Seligkeit kein Geschenk, sondern eine Leistung der Gerechtigkeit Gottes an die durch Christus vertretenen Menschen sei. Diese von reformirten Theologen beifällig anerkannte Consequenz (S. 302) erscheint als Verletzung der leitenden Grundanschauung der Gnade. Seinerseits findet nun Töllner, daß in dem Begriffe des Mittlers und Hohenpriesters keine Vertretung der Menschen Gott gegenüber, sondern nur eine Vermittelung göttlicher Gnade für das Volk ausgedrückt sei, daß die Fürbitte, die in das Amt Christi eingeschlossen ist, die rechtliche Geltung seines stellvertretenden Gehorsams für Gott ausschließe; endlich erklärt er mit Piscator, daß die fortdauernde Verpflichtung der Gläubigen zu positivem Gehorsam gegen Gott den stellvertretenden Werth des Gehorsams Christi nicht zulasse. Und dieses Argument ist in Töllner's Hand darum triftig, weil er die primäre Geltung des Gesetzes für den Erwerb der Seligkeit durch die Menschen mit guten Gründen in Abrede stellt. — In diese Reihe von Widerlegungen greift aber noch folgendes für Töllner charakteristische Argument ein, das sich an eine Ungenauigkeit der technischen Ausdrucksweise anknüpft. Die lutherische Lehre hatte gegenüber der Frage nach der Nothwendigkeit der guten Werke Seligkeit und Rechtfertigung identificirt; hievon macht Töllner auch hier Gebrauch, wo es sich um die Beurtheilung der Nothwendigkeit der Gesetzerfüllung Christi zu unserer Rechtfertigung handelt. Nun steht ihm aber im Widerspruch zur Concordienformel ohne Frage fest, daß zur Seligkeit eigener Gehorsam gehöre; hiemit ist also von selbst ausgeschlossen, daß der stellvertretende Gehorsam Christi zu jenem Zwecke ausreicht. Allein seine moralische Ansicht entfernt sich noch weiter von den Maßstäben der orthodoxen Ueberlieferung, indem er leugnet, daß Gott überhaupt, sei es in der Person Christi oder in den Personen aller Menschen, einen vollkommenen Gehorsam zum Zwecke der Seligkeit der Menschen fordere. Ein vollkommener Gehorsam ohne alle Uebertretungen sei einem endlichen Geschöpfe nicht möglich, könne also vernünftigerweise von Gott gar nicht gefordert werden. Gott fordere also nur aufrichtigen

Gehorſam, nach den Kräften des Einzelnen; nur in dieſer relativen Beziehung müſſe der Gehorſam ſo vollkommen wie möglich ſein, einen abſoluten Maßſtab für die ſittliche Vollkommenheit gebe es nicht. Demgemäß käme es bei der Frage nach dem ſtellvertretenden Gehorſam Chriſti auch nur darauf an, ob Chriſtus denjenigen Gehorſam für die gefallenen Menſchen geleiſtet hat, welcher ihnen, auch unter Vorausſetzung der Gnade für den Einzelnen, möglich geweſen wäre. Dann ergäbe ſich jedoch, daß er für die Verſtockten mehr geleiſtet haben würde als für die Wiedergeborenen; dies aber iſt abſurd. Es iſt wohl klar, daß der Widerſpruch dieſer in der Wolf'ſchen Schule gegründeten Moralprincipien gegen die Orthodoxie viel weiter greift, als die Beurtheilung des unmittelbar vorliegenden Problems es erfordert. Deshalb wird auch die Bedeutung dieſer Eröffnungen erſt weiterhin vollſtändig verwerthet werden können.

In der dritten Argumentation aus dem Begriff der Genugthuung an ſich kann Töllner nicht umhin Manches zu wiederholen, was in der Erörterung des Amtes Chriſti vorgekommen war. Die Hauptſache dabei iſt, daß der thätige Gehorſam Chriſti als ſtellvertretende Leiſtung nicht dem Begriffe der Genugthuung entſpreche, weil das Geſetz einem Jeden vorſchreibt, durch eigene Handlungen ſeinen Forderungen genugzuthun. Sophiſtiſch hingegen iſt das Argument von La Placette, das Töllner ſich aneignet. Die Annahme des thätigen Gehorſams Chriſti in dem bekannten Sinne würde die Nothwendigkeit des Leidens überflüſſig machen. Denn jener würde die Menſchen als ſolche darſtellen, welche alles Gute gethan und nichts Böſes begangen hätten; dann waren ſie aber auch nicht ſtraffällig; alſo war keine ſtellvertretende Strafleiſtung für ſie nöthig. Nach der eigenen Diſtinction Töllner's über die Beziehung der beiden Formen des Gehorſams Chriſti zur Deckung der Verpflichtungen der Menſchen als Menſchen und der Menſchen als Sünder waren die Menſchen als ſolche auch nicht ſtraffällig, aber als Sünder bedurften ſie der ſtellvertretenden Strafſatisfaction. Enthält alſo dieſe dritte Gruppe von Argumenten theils nicht Neues, theils Verfehltes, ſo bezeichnet eine Epiſode in dieſem Zuſammenhang die Richtung, in welcher Töllner in dem letzten Theile ſeines Werkes den Grund und Endzweck der von ihm noch anerkannten Genugthuung durch das Leiden Chriſti deutet. Wird nämlich die ſtellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorſams

dadurch widerlegt, daß das Gesetz von Jedem für sich selbst erfüllt sein will, so scheint in analoger Weise auch die Ertragung der verschuldeten Strafe einem Jeden zugemuthet zu werden und die Satisfaction eines Andern in dieser Beziehung unstatthaft zu sein. Diese Folgerung wird von Töllner nur durch die Auctorität der heiligen Schrift abgelehnt. Aber dies geschieht nicht, ohne daß er in der auffallendsten Weise den überlieferten Sinn dieses Gedankens preisgiebt. So weit hält er die hergebrachte Bahn ein, daß er in den Leiden Christi das Aequivalent der von den Menschen verschuldeten Strafen anerkennt, und mit Appellation an die göttliche Allmacht will er sich auch gefallen lassen, daß Christus in der kurzen Zeit so viel litt, als alle Menschen hätten leiden müssen. Allein daß dieses Strafleiden eine Genugthuung für Gottes Gerechtigkeit sei, dieser Gedanke wird abgeworfen. In der Schlußabhandlung nämlich erklärt sich Töllner ausdrücklich gegen dieses Fundament der orthodoxen Theorie, theils weil es nicht deutlich in der heiligen Schrift ausgesprochen sei, theils weil vielmehr die Liebe Gottes als das Motiv zur Hingebung Christi in den Tod bezeichnet werde. Indem er diesen Gedanken verfolgt, erklärt Töllner sich gegen die orthodoxe Betonung der göttlichen Gerechtigkeit in dem Problem des Leidens Christi, weil durch die Einmischung jener Function die beschlossene und verheißene Begnadigung aufhören würde, eine wahre und wirkliche Begnadigung zu sein, weil ferner Gott alles Recht und Vermögen zu begnadigen abgesprochen werde, weil endlich die vollständige Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie von Christus als dem Vertreter der Menschen behauptet wird, eine unmögliche Bedingung der Begnadigung sein würde. Anstatt zu dem in der Orthodoxie überlieferten juristischen Begriff von der Gerechtigkeit bekennt sich vielmehr Töllner zu dem von Leibnitz aufgestellten, sie sei die mit Weisheit verwaltete Güte. Unter diesem Gesichtspunkte findet er die Genugthuung an Gottes Gerechtigkeit in derjenigen Anordnung eines Vertreters der Menschen erfüllt, welche theils die Beweggründe zum Gehorsam aufrecht hält, die in der Bestrafung des Ungehorsams gegründet sind, also Strafexempel, theils durch Aufrichtung eines vorbildlichen Gehorsams die Menschen einer Begnadigung würdig und empfänglich macht, und so für ihre Heiligung sorgt. Näher betrachtet aber ist die Genugthuung im Leiden Christi so wenig eine unmittelbare Bedingung für die Begnadigung

der Menschen durch Gott, als sie vielmehr ein Mittel zur Heiligung der Menschen ist, von welcher erst die Begnadigung abhängt. Denn daß Christus die von uns verschuldeten Strafen der Sünde ertragen hat, befreit uns nicht von den natürlichen Strafen, welche von der activen Sünde untrennbar sind; also muß diese erst durch die Heiligung beseitigt werden, ehe die volle Begnadigung eintreten kann. Hingegen kann die Heiligung wieder nur aus der Herstellung des Vertrauens zu Gott sich entwickeln, das Hinderniß desselben ist aber die Besorgniß vor den Strafen der Sünden; also ist die Ertragung der Leiden durch Christus nicht blos Strafexempel, sondern die Garantie, daß die Strafen für unsere Sünden nicht mehr drohen.

Die Schrift Töllner's mußte einen so ausführlichen Auszug erfahren, wenn man auch mit Baur[1]) blos zu dem Urtheil gelangt, daß ihr Inhalt von der Lehre der Socinianer und Arminianer nicht wesentlich verschieden sei. Denn Töllner zeichnet sich in dieser Schrift wie in seinen übrigen durch methodische Darstellung aus, welche im Berichte über den Inhalt nicht verwischt werden durfte. Indessen genauer betrachtet, verhält sich seine Lehre zu jenen verwandten Vorgängern in folgender Weise. Socinianisch, aber nicht arminianisch ist bei Töllner, daß er die Begnadigung von der Heiligung abhängig macht. Arminianisch, aber nicht socinianisch ist bei ihm, daß er theils ein Strafexempel im Tode Christi erkennt, theils die Aufhebung der Strafen der Gläubigen von demselben abhängig macht. Indessen ist diese Vorstellung anders bedingt als bei Limborch (S. 342). Denn dieser erkennt dem Leiden Christi, wenn auch in unbestimmter Weise, eine versöhnende Wirkung auf Gott zu; Töllner leugnet eine solche durchaus, und erkennt in der Ertragung und Beseitigung unserer Strafen durch Christus nur eine Beziehung auf die Menschen, nämlich um in ihnen das zur Heiligung nothwendige Vertrauen auf Gott zu erwecken. Von diesem vorherrschenden Gesichtspunkte aus ist es verständlich, daß Töllner in seiner letzten Schrift mit dem Titel: „Alle Erklärungsarten vom versöhnenden Tode Christi laufen auf Eins heraus“[2]), wiederum dem Socinianismus näher treten konnte.

---

1) A. a. O. S. 494. 495.

2) In den „Theologischen Untersuchungen“ zweiten Bandes erstes Stück S. 316—335.

Er erörtert hier, daß alle Theorieen über den Gegenstand praktisch gleich wirksam seien, sofern alle in dem Tode Christi einen Versicherungsgrund unserer Begnadigung und eine Bestätigung der darüber vorhandenen göttlichen Verheißungen aufzeigen. Töllner sieht also in dieser Erklärung des Socinus (S. 324) den Indifferenzpunkt aller Theorieen; dies würde ihm aber nicht eingefallen sein, wenn nicht seine Beziehung des Todes Christi blos auf die Gläubigen (und nicht auf Gott) eine charakteristische Analogie zu der Ansicht des Faustus behauptete.

Indessen darf doch auch nicht gering geachtet werden, daß dieser Aufklärungstheologe einen eigenthümlichen Fortschritt über jene Vorgänger in dem Gottesbegriff macht, wenn dies auch deshalb weniger in die Augen fällt, weil die Folgerungen mit denen der vorgenannten Parteien übereinkommen. Indem nämlich die Socinianer und die Arminianer das Attribut der juristisch gefaßten Strafgerechtigkeit von Gott ablehnen, erkennen sie den specifisch mittelaltrigen Begriff der an sich unbeschränkten Willkürherrschaft Gottes als den fundamentalen Ausdruck seines Wesens an, den sie nur durch die Rücksicht seiner Billigkeit gegen die Menschen beschränken. Die Socinianer erklären diese Haltung Gottes gegen die Menschen als die natürliche Folge der willkürlichen Verleihung gewisser Rechte an die Menschen; die Arminianer in weniger schroffer Form als das der Würde Gottes und der Lage der von ihm geschaffenen Menschen Angemessene[1]). Ueber diese Betrachtungsweise greift Töllner hinaus, indem er den vollen christlichen Gedanken von Gottes höchster Gütigkeit und Menschenliebe (a. a. O. S. 480) der juristischen Vorstellung von der ihm nothwendigen Strafgerechtigkeit entgegensetzt. Hierin schließt er sich dem ursprünglichen Gesichtspunkt der Reformatoren an, von dem aus dieselben gerade den Gedanken der Versöhnung der Menschen in erster Linie aufgefaßt hatten, einem Gesichtspunkt, der in der orthodoxen Theologie beider Confessionen theils durch den Rückgang auf den areopagitischen Gottesbegriff, theils durch die Vorschiebung der habituellen Gerechtigkeit vor die actuelle Gnade unwirksam gemacht worden war. Man wird nun vielleicht sagen, daß Töllner diesen Begriff von Gott nicht als den positiv christ-

1) Vgl. meine Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 268.

lichen behandelt, sondern ihn als den natürlichen, sich von selbst verstehenden, der bloßen Vernunft zugänglichen Begriff geltend gemacht habe[1]). Allein dessen ungeachtet spricht es Töllner zugleich aus, daß der Sünder in der Besorgniß vor den verschuldeten Strafen des Vertrauens zu Gott entbehrt (thät. Gehorsam Chr. S. 664). Erkennt also der Sünder, der natürliche Mensch, Gott nicht als die Liebe, so ist die Uebertragung unserer Strafen auf Christus diejenige Anordnung Gottes, durch welche er seine specifische Liebe gegen die Sünder bewährt (a. a. O. S. 627) und das Vertrauen derselben zu sich erweckt, welches die Heiligung möglich macht, auf die es in Allem abgesehen ist[2]). Indem Töllner hiefür Aussprüche von Paulus und Johannes anführen konnte, Aussprüche von einer zweifellosen Deutlichkeit, wie sie der entgegengesetzten Ansicht nicht zu Gebote stehen, so hat er theils die von Luther aufgestellte praktische Zweckbestimmung der Versöhnung durch Christus wiedergefunden, theils diejenige Combination erneuert, welche Abälard vorgetragen hat. Indessen bleibt Töllner gerade dadurch, daß er den activen Gehorsam Christi nicht gelten lassen will, hinter Luther, wie hinter Abälard zurück. Dieser Mangel ist aber nur an der Verflechtung des Gedankens der Kirche mit der Versöhnung der Sünder zu erkennen, welche für Töllner eben nicht vorhanden ist.

53. Den Werth der stellvertretenden Strafe als Genugthuung für Gottes Gerechtigkeit hatte Töllner aufrecht erhalten. Indem er aber bei der Untersuchung des thätigen Gehorsams die repräsentative Stellung Christi zu den Menschen nicht zugab, so fragt es sich, ob auch der Strafwerth des Leidens Christi gedacht werden kann, ohne daß Christus als Vertreter der Menschen Gott gegenüber anerkannt wird. Zur Beantwortung dieser Frage kommen

---

1) Dies ist der Fall in seiner Schrift „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt" (1766). S. 208 ff.

2) Ebenso behält er in der oben angeführten Schrift (S. 106 ff.) vor, daß wenn auch Gott schon durch die Offenbarung in der Natur die Menschen zur Seligkeit führt, dadurch die in der heiligen Schrift geoffenbarte Heilsordnung nicht aufgehoben oder verändert wird. Denn die Offenbarung Gottes in der Natur schließt auch nicht aus, daß die Natur der Menschen durch die Sünde verderbt sei (S. 103) und der Veranstaltungen bedürfe, durch welche erst das Vertrauen zu Gott erweckt werden kann (S. 116).

Töllner's Andeutungen über das Verhältniß zwiſchen Strafe und Schuld in Betracht. Dieſelben erheben ſich über den hergebrachten Geſichtskreis und eröffnen die Ausſicht auf eine neue Faſſung des Problems der Verſöhnung, wenn auch dieſelbe für Töllner ſelbſt ſich noch nicht aufſchloß. Alle Erörterungen, welche ſeit der Reformation über die Bedingungen der Sündenvergebung angeſtellt worden waren, orthodoxe wie heterodoxe, waren in der Beſtimmung jenes Begriffs einig geweſen, daß er gleich Straferlaß ſei. Die Schuld, in welcher die begangene oder ſchon die angeerbte Sünde das Verhältniß der Menſchen zu Gott verkehrt hatte, wurde in dem drohenden Verhängniß des ewigen Todes als permanent angeſchaut, die Erlaſſung oder die Gewähr der Nichtvollziehung dieſer Strafe galt als Aufhebung der Schuld; nur darüber wurde geſtritten, ob dieſer Erfolg durch die ſtellvertretende Straffatisfaction Chriſti oder durch die willkürliche Gnade Gottes und den Glaubensgehorſam der Menſchen bedingt ſei. Eine Abweichung von jener Identificirung tauchte bei Walaeus und bei Quenſtedt (S. 281) auf, welche in dem paſſiven Gehorſam Chriſti die Deckung der Strafe, in dem activen die Deckung der Schuld fanden; allein dieſe Diſtinction mußte unverſtändlich bleiben, nicht nur, weil ſie durch Nichts erläutert wurde, ſondern auch, weil ſie neben der andern Annahme ſteht, daß die Ablöſung der Verpflichtung zur Strafe und die des Rechtsverbandes des Geſetzes die beiden coordinirten Arten des Gehorſams Chriſti nöthig machen. Nun kehrt jene Diſtinction zwiſchen reatus culpae und reatus poenae bei Töllner in der Einleitung zu ſeiner Schrift über den thätigen Gehorſam Chriſti (S. 26 ff.) wieder, und zwar in folgenden Erörterungen. Von der Verſchuldung göttlicher Strafen, welche ihren Grund in den moraliſchen Vollkommenheiten Gottes hat, iſt die Verſchuldung der Sünde an ſich zu unterſcheiden, welche darin beſteht, daß eine mögliche Vollkommenheit in der Welt unterbleibt, die Freude Gottes an der Welt vermindert, ſeine Ehre gekränkt und das Anſehen ſeiner Geſetze verletzt wird. In der vorläufigen Frage, ob Chriſtus die eine wie die andere Verſchuldung abgethan habe, ſpricht er ſich über das mögliche Mittel zur Beſeitigung der Sündenſchuld dahin aus, daß die durch die Sünde verſchuldete Unvollkommenheit der Welt durch eine ebenſo große Vollkommenheit vergütet werden müſſe, welche ſonſt nicht in die Welt gekommen wäre. Im Vergleich mit ſolcher Leiſtung erklärt

er es nun für eine Aufgabe von geringerem Werthe, daß auch die Strafverschuldung der Menschen durch das Leiden eines Vertreters beseitigt werde. Ja er findet es denkbar, daß die Compensation der Schuld durch die Tugend des Vertreters die stellvertretende Erledigung der Strafverpflichtung überflüssig mache. Nach diesen Aufstellungen erwartet man viel eher eine Vertheidigung des thätigen Gehorsams Christi in der Richtung der Andeutungen von Quenstedt und Walaeus zu vernehmen, als einen Angriff auf seine Geltung. Allein jenes ist nun nicht der Fall; jedoch bringt Töllner am Schlusse des Abschnittes, in welchem er aus der Bedeutung des Amtes Christi gegen die selbständige Geltung des thätigen Gehorsams Christi argumentirt, jene Distinction in Gestalt einer Einwendung wieder vor (a. a. O. S. 554). Wenn nämlich der Leidensgehorsam Christi die Compensation der Strafverschuldung der Menschen ist, so scheint daraus zu folgen, daß der Gerechtfertigte doch nicht zugleich von der Schuld befreit wird, daß er keine Unschuld empfängt, daß er nicht aufhört, ein Schuldner Gottes zu sein. Allein an diesem Orte denkt er nicht mehr an die früher behauptete Compensation der Schuld durch Tugend, sondern behauptet, daß es gerade so mit der Rechtfertigung bestellt sein müsse, wenn dieselbe wirklich Begnadigung sein soll. Denn diese hebt als solche den Bestand der Schuld auf, während jede Compensation der Schuld die Begnadigung in eine von Rechts wegen gebührende Lossprechung umsetzen würde. Endlich an einem spätern Orte (S. 589) spricht er sich scheinbar anders aus. Während der reatus poenae eine wirkliche Verbindlichkeit zu leiden in sich schließt, soll mit dem reatus culpae blos ein gewisses Verhältniß des Sünders gegen Gott ausgedrückt sein. Hieraus würde die Verbindlichkeit folgen, die Beleidigungen Gottes durch entgegengesetzte Handlungen zu vergüten, wenn dieses möglich wäre. „So aber bleibt die auf dem sündigen Menschen haftende Schuld ein trauriges Verhältniß, welches die Verschuldung der Strafe zur Folge hat. Aber es bleibt doch blos ein Verhältniß!“ Hiemit will Töllner nur eine doppelte Verbindlichkeit der sündigen Menschen leugnen, welche die doppelte Form des Gehorsams Christi begründen würde. Er meint also das Beharren des Schuldverhältnisses nur unter der vorher erörterten Bedingung, daß es durch den Act der Begnadigung Gottes aufgehoben wird.

Hier wird zum erstenmale deutlich die Schuld an sich von

der Strafverpflichtung unterschieden, und die Möglichkeit begründet, das Problem der Versöhnung aus den Fesseln der juristischen Betrachtung zu lösen. Denn diese hat daran ihr Merkmal, daß die Erstehung der Strafe eo ipso die Aufhebung der Schuld ist. Wer vom Richter wegen einer verbrecherischen Handlung schuldig befunden ist und seine Strafe abgebüßt hat, von dessen Schuld kann in der rechtlichen Gemeinschaft nicht mehr die Rede sein. Aber das sittliche Urtheil erheischt ganz andere Proben der Reinigung eines Verbrechers von der Schuld, als die Abbüßung der rechtlichen Strafe ist. Demgemäß setzt eben Töllner mit der sittlichen Auffassung des Problems ein, indem er eine andere Methode zur Aufhebung der Schuld des Menschen statuirt, welche neben der Bestrafung (in Person oder im Stellvertreter) stattfinden soll. Ob es nun genügt, daß die durch Christi Strafsatisfaction nicht getilgte sittliche Schuld der Sünde durch den einfachen Act der göttlichen Begnadigung aufgehoben werde, will ich jetzt nicht erörtern. Indem aber der reatus poenae als eine wirkliche Verbindlichkeit, der reatus culpae hingegen blos als ein Verhältniß bezeichnet wird, so erinnert das an die Gegenüberstellung der iustificatio als realer Veränderung gegen die bloße Sündenvergebung, welche Duns Scotus für nicht identisch erklärt, weil die Schuld und Verpflichtung zur Strafe nur relatio rationis sei (S. 100). Ist das Problem der Versöhnung durch Christus mit solchen Relationen verknüpft, so kann man freilich eine fruchtbare Verwendung derselben zur Lösung des erstern nicht erwarten, ehe nicht der Zugang zur Kritik des religiös-sittlichen Bewußtseins gewiesen war. Davon kann man sich wiederum an Töllner sehr deutlich überzeugen. Indem derselbe Schuld und Strafverpflichtung zu unterscheiden vermocht hat, hat er doch nicht gewußt, wie dieselben auf einander bezogen werden müssen. Demgemäß führt ihn die Untersuchung über „die göttlichen Strafen und die göttliche Strafgerechtigkeit“ [1]) völlig ins Unsichere. Da Töllner die Herrschaft Gottes über die Geschöpfe nach der Analogie der väterlichen Gewalt und nicht nach dem Vorbilde eines Regenten beurtheilt, so richtet sich hienach auch der Zweck der göttlichen Strafen. Die Strafe des Vaters hat den Zweck zu bessern, die des Regenten den Zweck, daß nicht mehrere dem gemeinen Wesen und den übri-

1) In den Theologischen Untersuchungen II. 1. S. 140—177.

gen Gliedern nachtheilige Handlungen geſchehen oder nützliche unterbleiben[1]). Oder, um mit Wolf zu ſprechen, der Zweck der ſtaatlichen Strafen iſt die Abſchreckung, die väterliche Strafe iſt Züchtigung[2]). Innerhalb dieſer Vorausſetzung nun ſtellt Töllner die Frage, ob Gott die Sünde nicht blos natürlich, ſondern auch willkürlich beſtraft. Ein Vorurtheil dafür leitet er aus der Gewißheit der Sündenvergebung ab, denn dieſe müſſe in der Erlaſſung poſitiver Strafen beſtehen, da die natürlichen der Erfahrung gemäß nicht erlaſſen werden, und nicht ohne ein Wunder erlaſſen werden können. Aus dem Beſſerungszweck der göttlichen Strafen folgert er dann, daß diejenigen Uebel Strafen ſind, bei denen es dem Sünder und auch Anderen einleuchten wird, daß ihn ſolche wegen ſeiner Sünden treffen und wegen welcher. Das tritt aber nur ein, entweder wenn ſie ſich als natürliche Folgen der böſen Handlungen darſtellen, alſo als phyſiſche Uebel auf den Mißbrauch der phyſiſchen Organe folgen, oder wenn eine unmittelbare Erklärung Gottes das Uebel begleitet, oder als allgemeine Drohung demſelben vorhergegangen iſt. Es weiſen ſich nämlich die Uebel als Strafen aus, wenn ſie nach einem Rathſchluſſe Gottes zugefügt, wenn ſie hinlänglich empfunden werden, wenn ſie aufrichtige Reue hervorzurufen geeignet, endlich wenn ſie dem Vergehen proportionirt ſind. Nun reichen aber die natürlichen Strafen nicht aus, die Menſchen von böſen Handlungen abzuhalten. Daraus folgt, daß Gott zum Zwecke der Beſſerung auch poſitive Strafen anwendet. Daſſelbe folgt daraus, daß mehrere der nothwendigen Merkmale der Strafen bei der Gattung der natürlichen nicht einzutreten pflegen. Der göttliche Rathſchluß leuchtet bei ihrer Verhängung wenig ein, da ſie als unmittelbare Folgen gewiſſer Vergehen ſich ereignen würden, auch wenn kein Gott wäre, „und es gehören wirklich verſchiedene Wahrheiten der natürlichen Theologie dazu, um dieſelben als göttliche Strafen zu erkennen“. Ferner müſſen die göttlichen Strafen empfunden werden, aber der größte Theil der natürlichen wird gar nicht empfunden, namentlich je weiter es ein Menſch im Böſen gebracht hat. Endlich fehlt bei den natürlichen Strafen meiſtens die Proportion zu dem Vorſatze, der eine Handlung zur Sünde macht, indem ſie ſich lediglich

1) A. a. O. S. 138.

2) Von dem geſellſchaftlichen Leben der Menſchen S. 293.

nach der Handlung, auch der unvorsätzlichen richten. Da also immer eine Reihe von Schlüssen nothwendig ist, um die natürlichen Strafen als göttliche zu erkennen, so ist es wahrscheinlich, daß Gott auch positive verhängt, bei denen alles, was zur Beschaffenheit und Absicht einer Strafe gehört, vollständiger wahrnehmbar wird. Allein nun überzeugt sich Töllner, daß auch die positiven Strafen als solche deutlich nicht erkannt werden können, weder von den Betroffenen, noch von Anderen, da die göttliche Deutung ihres Zusammenhanges fehlt und ihre Proportion verdächtig ist. Indem er daraus den Schluß zieht, daß sie um so sicherer in das zukünftige Leben fallen, so gesteht er zugleich offen ein, er verdiene den Vorwurf, diese Lehre mehr verdunkelt als aufgeklärt zu haben.

Hiemit hat der ehrliche Mann gewiß Recht. Aber worin hat er es bei dieser Untersuchung verfehlt? Darin, daß er über die Subsumtion eines Uebels unter den Begriff der göttlichen Strafe lediglich objectiv-dogmatisch, d. h. so zu entscheiden unternahm, daß die Geltung jenes Begriffs den Bestraften selbst und auch Anderen zur mehr als wahrscheinlichen Ueberzeugung gebracht werden könne. Das Thema selbst verräth ja das Interesse der Aufklärung an der sittlichen Lebenslage der einzelnen Individuen, auf welches sich die Orthodoxie niemals eingelassen hatte. Diese beschränkte sich darauf, daß die ganze Menschheit aus der naturgemäßen Rückwirkung der göttlichen Gerechtigkeit gegen die Sünde Adams unter der höchsten denkbaren Strafe stehe, und hiedurch wurden die analogen Uebel des irdischen Lebens theils so überboten, theils so hinlänglich beleuchtet, daß eine besondere Aufmerksamkeit auf dieselben unnöthig erschien. Wie nun von Leibnitz an diese dogmatische Entscheidung in Zweifel gezogen, und der Widerspruch dagegen namentlich in der Behauptung der Seligkeit der Heiden Gemeingut der Aufgeklärten wurde, so beweist Töllner's Verfahren, daß man doch die Frage nach den Strafen der Einzelnen nicht anders als dogmatisch zu stellen und zu untersuchen verstand. Der materielle Gegensatz zwischen Aufklärung und Orthodoxie in diesem Punkte setzt also eine identische Methode voraus. Aber durch diese Methode erreichte man keine positiven Resultate, sondern nur die Unsicherheit blos relativer Erkenntnisse. Es ist vollkommen congruent, daß Töllner keinen absoluten Maßstab der Sittlichkeit kennt (S. 393) und daß er keinen Maßstab dafür

findet, ob und wann göttliche Strafen eintreten. Denn die bestimmte Erkenntniß göttlicher Strafen ist eine Form, in welcher die Giltigkeit des unverbrüchlichen Gesetzes des sittlichen Handelns anerkannt wird. War nun dieser Zusammenhang durch die dogmatische Methode der Aufklärungstheologie verdunkelt worden, so bedurfte es eines ganz neuen Standpunktes der Betrachtung, um über diese Verwirrung hinaus zu gelangen.

Man könnte zu der Meinung versucht werden, daß schon der nächste Schriftsteller, der hier zu berücksichtigen ist, diesen subjectiv-kritischen Gesichtspunkt für den Begriff von der Strafe eingenommen hat. J. A. Eberhard[1]) erkennt bei den göttlichen Strafen als die Hauptsache den Zweck der Besserung an; und wenn er auch so viel zugiebt, daß auch der Zweck der staatlichen Strafe, die Abschreckung, gelegentlich mitbeabsichtigt sei, so dringt er gegen Grotius darauf, daß doch die Rückwirkung auf den Gestraften, die Besserung hinzugefügt sein müsse. Er behauptet ferner, daß wenn diese Absicht erreicht ist, die Empfindung der Strafe den seligsten Folgen der Besserung Platz machen müsse, da sonst die erforderliche Proportion zwischen Strafe und Vergehen nicht eintrete. Der Grund ist die Voraussetzung der höchsten Weisheit und Güte Gottes, welche seine Vergleichung mit einem Regenten nicht gestattet (I. S. 114 ff. II. S. 259 ff.), und welche gerade für den vorliegenden Fall auf solche biblische Aussprüche sich stützt, in denen die Strafe als väterliche Wohlthat Gottes dargestellt wird (Job 5, 17; Proverb. 3, 11. 12; Hebr. 12, 5. 6). Die Probe darauf wird in der Regel gemacht, daß der besser belehrte Sünder in dem fortdauernden Uebel keine Strafe mehr erblicken wird, daß er sich dabei nicht mehr unglücklich dünkt, so schmerzhaft es auch seiner Sinnlichkeit sein mag. Eberhard macht aber davon auch Anwendung auf die Annahme ewiger Strafen, in dem Sinne, daß deren Vorstellung umgekehrt werden soll (I. S. 422). Hat nämlich die ewige Strafe den Zweck außerhalb des Gestraften, daß die Wohlfahrt im ganzen Geisterreiche erhalten werde, so fügt Eberhard die Forderung hinzu, daß der Betroffene wissen müsse, welches Gute seine Schmerzen wirken,

---

1) Neue Apologie des Socrates oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden. 1. Band, 1772 (3. Aufl. 1788). 2. Band, 1778 (enthält vertheidigende Ausführungen über einzelne Partieen des ersten Bandes).

und daß er sich selbst darin beruhige, daß auch ihm Gott gerecht sein soll. Unter dieser Bedingung aber werden die ewigen Strafen zu Mitteln der Besserung, d. h. sie werden in ihrer eigentlichen Bedeutung aufgehoben. Diese Beobachtungen werden nun durch den allgemeinen Grundsatz begleitet, daß die materiell gleichen Uebel Strafe sind oder nicht, je nachdem das Subject beschaffen ist, welches sie treffen (I. S. 119. 408). Die Geltung eines Uebels als Strafe ist also durch ein subjectives Urtheil des Betroffenen bedingt. Jedoch ist durch diese Erkenntniß Eberhard's die subjectiv-kritische Bestimmung des Begriffs der Strafe keineswegs erreicht. Er ist weit entfernt, das subjective Schuldbewußtsein als den Erkenntnißgrund für die Strafe nach dem Maße der Werthschätzung des Gesetzes anzuerkennen, indem er ausschließlich die analoge Thatsache im Auge behält, daß der Gebesserte, der seinem Bewußtsein nach die Schuld abgebüßt hat, das fortdauernde Uebel nicht mehr als Strafe empfindet und beurtheilt. Diese Beobachtung hat ihn eben nicht auf die entsprechende fundamentale Wahrheit geführt, daß gerade das subjective Schuldbewußtsein ein Uebel als Strafe constatirt. Und wenn man meint, daß sich diese Annahme neben jener von selbst verstehe, so ist man in Hinsicht Eberhard's im Irrthum. Denn derselbe weiß eben nichts von der Thatsache des Schuldbewußtseins, indem er erwartet, daß der Sünder durch eigenes Gefühl eines angemessenen physischen Uebels zur Erkenntniß des moralischen Uebels gebracht werde (I. S. 124).

Weil also die Beobachtung dieser Data des sittlichen Selbstbewußtseins unvollständig ist, so ist auch die Thatsache nicht durchaus richtig bezeichnet, daß der gebesserte Sünder die Uebel, welche ihn als Folgen seiner Sünden treffen, nicht mehr als Strafen, sondern als göttliche Wohlthaten ansehe. Zunächst bezeichnen die biblischen Aussagen, auf welche sich Eberhard dafür beruft, daß Strafen von Gott den Werth väterlicher Züchtigungen und Liebesbeweise haben, keine sich von selbst verstehende Wahrheit, keine Wahrheit der natürlichen Religion, sondern eine Ueberzeugung, welche als allgemeine Regel auf dem Boden der christlichen Religion schwer errungen ist in dem Kampfe des Schuldbewußtseins mit der Verbindlichkeit des göttlichen Gesetzes, und des Bewußtseins der Erwählung mit den hemmenden und widrigen Fügungen der göttlichen Vorsehung. Ferner wird in der Anschauung gött-

licher Züchtigung zwar die Absicht wohlzuthun anerkannt, hingegen die Empfindung der Vergeltung als eines Uebels keineswegs aufgehoben. Eberhard's Deutung der göttlichen Strafen als Besserungsmittel und unbedingter Wohlthaten kann also nicht als eine allgemeingiltige wissenschaftliche Erkenntniß anerkannt werden; ebensowenig sein Schluß daraus, daß ein Erlaß der Strafen wegen Uebernahme derselben durch Christus uns wesentlicher Wohlthaten berauben, also von Gott aus widersinnig sein würde. Jenes Urtheil wird bestätigt, wenn man damit die im Wesentlichen übereinstimmende, aber im Einzelnen abweichende Ansicht von G. S. Steinbart[1]) vergleicht. Auch dieser kennt bei den göttlichen Strafen nur den Zweck der Besserung. Allein die Distinction zwischen natürlichen und willkürlichen Strafen gewinnt bei ihm eine deutlichere Gestalt, als bei seinen Vorgängern, welche sie ebenfalls gebrauchen. Töllner hatte den gesetzten Unterschied in der Erfahrung nicht zu erproben vermocht, und Eberhard (II. S. 268) hatte ihn zwar recipirt, aber auf seine Anwendung verzichtet. Steinbart erörtert zum erstenmale die Sache genauer. Zur Feststellung des Begriffs der Strafen unterscheidet er die physischen und die moralischen Folgen einer Handlung. Jene, welche außer Beziehung zu dem Sittengesetz stehen, und nur nach dem Naturgesetz sich richten, welche also gleichmäßig solche treffen, welche die gleiche Handlung als moralische oder als unmoralische begangen haben, entbehren des Merkmales, welches sie als Strafen erscheinen ließe; sie bleiben also auch vollkommen unberührt durch die Frage, ob Strafen von einem Andern als dem Schuldigen übernommen werden können. Der Begriff der Strafe paßt nur auf die moralischen Folgen einer Handlung. In diesem Gebiete bestehen die natürlichen Strafen in dem Verdruß über uns selbst, in den man, ohne Rücksicht auf den Gesetzgeber, durch die Bemerkung geräth, daß man seinen Zustand selbst verschlimmert hat, und diese Stimmung ist stets der Moralität

1) System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. 1778. 2. Aufl. 1780. — Hingegen sind die gleichartigen Erörterungen des Begriffs der göttlichen Strafen durch C. F. Bahrdt (Apologie der gesunden Vernunft durch Gründe der Schrift unterstützt, in Bezug auf die christliche Versöhnungslehre. 1781) und J. F. Ch. Löffler (Ueber die kirchl. Genugthuungslehre. Zwei Abhandlungen von 1789. 1805. In seinen kleinen Schriften 1. Band. 1817) ohne Eigenthümlichkeit und besondere Genauigkeit.

der Handlung genau proportionirt. Dieſe Strafe iſt jedoch etwas wohlthätiges, als Reiz zur täglichen Reue, und deshalb auch dem gebeſſerten Menſchen nothwendig. Alſo auch dieſe Strafe durfte Chriſtus dem Menſchen nicht abnehmen. In der Reflexion auf den Geſetzgeber folgt dem Vergehen als natürliche Strafe das ſehr unangenehme Bewußtſein, ihn beleidigt zu haben. Wenn man ſich nun mit den Juden denſelben als einen Tyrannen vorſtellt, ſo wird mit der ſklaviſchen Furcht der Haß gegen ihn einkehren; wenn man jedoch als Chriſt den Geſetzgeber als gütigen Vater denkt, ſo wird man ſich zwar vor ihm bis in die innerſte Seele ſchämen, aber um ſo ſtärker den Antrieb fühlen, ihm durch erneuten Eifer wohlgefällig zu ſein. Willkürliche Strafen ſind Uebel, welche der Geſetzgeber mit dem Ungehorſam gegen ſeine Befehle verknüpft. In Anwendung auf Gott wird aber die Willkür in dieſem Verfahren durch ſeine Güte und durch die Proportion der Strafen zum Zwecke der Beſſerung in der Art eingeſchränkt, daß ſie im Falle der Beſſerung zurückgezogen werden. Insbeſondere ſchließt die Güte Gottes die Annahme aus, daß er für den Erlaß ſolcher Strafen Genugthuung zu ſeiner Beſänftigung erfordert. Vielmehr befreit der Liebesbeweis, den Gott in der Sendung und Aufopferung ſeines Sohnes gegeben hat, von aller Befürchtung ſolcher willkürlichen Strafen; man hat alſo im Glauben an denſelben weiter nichts zu fürchten, als die natürlichen Folgen unſerer Thorheiten.

Die Zielloſigkeit dieſer Beurtheilung der göttlichen Strafen leuchtet ſchon ein, wenn man dieſelbe mit Dippel's Anſicht von der Sache vergleicht; und es bedarf noch nicht einmal eines Vorgreifens auf die für uns mögliche und gebotene Betrachtungsweiſe, um das Unzureichende des aufgeklärten Standpunktes zu erkennen. Die Uebereinſtimmung zwiſchen Steinbart und Dippel betrifft erſtens die genaue ſachliche Unterſcheidung zwiſchen natürlicher und willkürlicher Strafe, zweitens die Ableitung der letztern von der Liebe Gottes zum Zwecke der Beſſerung des Sünders, drittens die Exemtion der natürlichen Strafe von der directen poſitiven Anordnung Gottes. Allein ſie verfolgen völlig entgegengeſetzte Intereſſen, und kommen demnach zu entgegengeſetzten Reſultaten, indem ſie dem Inhalt der natürlichen Strafen ein ganz verſchiedenes Gewicht für den Sünder beilegen. Die natürliche Strafe der Sünde, die als ſolche auf keinen Andern übertragen

werden kann, bezeichnet für Dippel die Trennung von Gott als dem höchſten Gute, für Steinbart den Verdruß des Sünders mit ſich ſelbſt und die Scham vor dem Geſetzgeber, welcher zugleich der gütige Vater iſt. Deshalb ſucht Dippel das Verfahren feſtzuſtellen, in welchem die poſitiven Strafen durch die Beſſerung die Befreiung von der natürlichen Strafe bewirken helfen, Steinbart dagegen bedarf der Fortdauer der von ihm anerkannten natürlichen Strafen, um die Beſſerung hervorzurufen, und durch ſie die poſitiven Strafen abzuſchütteln. Der Grund dieſes gewaltigen Abſtandes iſt der, daß Dippel das ganze Gewicht der Schuld bei der Sünde kennt, welches den Aufklärern gar nicht in den Sinn kommt. Allerdings hat er jenen Gedanken noch nicht in der ihm entſprechenden Form aufgefaßt, er hat ihn nur nach ſeinem objectiven Verhältniß, nicht als ſubjective Function ausgedrückt. Aber mit dieſem Vorgänger verglichen erſcheint der moraliſche Geſichtskreis der Aufklärungstheologen in ſeiner ganzen Niedrigkeit. Jedoch, wenn ſie nicht einmal von Dippel über die ſubjective Function der Schuld belehrt werden konnten, durch die orthodoxe Ueberlieferung wurden ſie wahrlich nicht über dieſes eigenthümliche Phänomen unterrichtet. Vielmehr iſt der Mangel der Aufklärungstheologie in dieſem Punkte nur die Folge davon, daß die Orthodoxie in dieſer Hinſicht keine zureichende Erkenntniß erworben oder producirt hatte. Die orthodoxe Theologie kannte die Schuld nur als die objective Conſtatirung der Sünde als ſolcher[1]), und, gemäß der Erbſünde, als die unperſönliche Verpflichtung zur Strafe, und fand deshalb keine Schwierigkeit darin, daß die Aufhebung der Strafverpflichtung durch Chriſti Genugthuung eo ipso die Schuld wegſchaffe. Kann von daher eine begründete Anklage gegen die Aufklärer erhoben werden, weil ſie die ſubjective Schuld in ihrem Gewichte nicht erkannt haben[2]),

1) Baier Theol. positiva Pars II. cap. 1. § 15: Culpa est relatio quaedam ex peccato in ordine ad legem considerato resultans, — importat obligationem, qua quis sub peccato, per ipsum peccatum constrictus tenetur, ut revera sit et dicatur peccator. Hollaz Examen theol. Pars II. cap. II. qu. 18: Culpa est foeditas vel deformitas moralis ex actu legi difformi et creaturae rationali indecoro resultans, ac per modum turpis maculae peccatori adhaerens. Reatus culpae est obligatio, qua homo sub peccato quasi constrictus tenetur, ut peccator detestabilis censeatur.

2) Eine ganze Reihe der Abhandlungen in Töllner's „Theologiſchen

und deshalb es auch mit der Strafe so leicht nahmen, daß sie die Nothwendigkeit der Straffatisfaction Christi ablehnten? Der Bankerutt, den die Aufklärung an diesem Punkte verräth, ist vielmehr die directe Folge des fortgesetzten Deficits der Orthodoxie in der Auffassung der ethischen Bedingungen der christlichen Religion.

54. Eberhard und Steinbart haben sich begnügt, aus dem von ihnen festgestellten wohlthätigen Zwecke der göttlichen Strafen für den Sünder und aus der Annahme der unbedingten Güte Gottes gegen die Menschen die Folgerung zu ziehen, daß auf den Erlaß der Strafen überhaupt und auf die Abbüßung derselben durch Christus insbesondere nicht zu rechnen sei, wenn man nicht Gott ein widersinniges Verfahren aufbürden wolle. Ausführlich und nach verschiedenen Rücksichten orientirt ist nun die gleichartige Ausführung von Löffler (a. a. O. S. 291 ff.), welche ich nur in zweckmäßigerer Ordnung wiedergebe, als in welcher sie vorgetragen ist. Erstens ist der Gedanke der Vergebung als Ausdruck einer veränderten Gesinnung im Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes und die Vergebung von Schuld im Widerspruch mit seiner Wahrhaftigkeit, welche ihn hindert, einen Schuldigen als unschuldig anzusehen, oder einen im Einzelnen Schuldigen als im Allgemeinen unschuldig. Zweitens ist der Gedanke einer Genugthuung als Motiv der Vergebung wiederum unvereinbar mit der Unveränderlichkeit Gottes, zugleich aber unvollziehbar in Ansehung sowohl der Verpflichtung jedes Einzelnen zu seinen Leistungen für sich selbst, als auch der Unmöglichkeit, daß solche auf andere übertragen werden. Drittens ist der Gedanke einer Straffatisfaction sowohl im Allgemeinen im Widerspruch mit dem wohlthätigen Zweck der Strafen, als auch im Besondern nicht in directem Verhältniß zum Zwecke der Besserung, wenn nicht die Straffatisfaction zugleich als Strafexempel aufgefaßt wird; ferner paßt er nicht zu der Natur der moralischen Handlungen. In diesen ist nämlich zwischen Materie und Form zu unterscheiden, zwischen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Gesetz und der freien Entschließung zu der Handlung. In

---

Untersuchungen" verfolgt die Tendenz, das Bewußtsein der Schuld bei den unvorsätzlichen gesetzwidrigen Handlungen als unbegründet zu erweisen.

Hinsicht der äußern (rechtlichen) Gesetzmäßigkeit einer Handlung, die auch erzwungen werden kann, ist freilich in den vom Gesetzgeber statuirten Fällen eine Vertretung der verpflichteten Person möglich, nicht aber in Hinsicht der freien Entschließung, welche die Moralität der Handlung begründet. So kann freilich eine willkürliche Strafe für eine gesetzwidrige Handlung nach dem Willen des Richters erlassen oder von einem Andern geleistet werden. Aber die Strafe für die Immoralität von Handlungen, welche Gott durch die Mißbilligung des Gewissens vollzieht, kann weder von einem Andern empfunden, noch von Gott aufgehoben werden. Die äußeren willkürlichen Strafen endlich, welche Gott auf die Immoralität der Handlung folgen lassen kann, sind entweder als solche nach den Regeln der Logik nicht erkennbar, oder auch sie sind von dem Betroffenen nicht ablösbar, wenn sie nicht aufgehoben werden, sofern sie ihren Zweck in der Besserung des Betroffenen erreicht haben.

Auch diese Gedankenreihe läßt jede Erwägung des Begriffs der Schuld vermissen, und verräth darin ihre Schwäche gegenüber dem gestellten Probleme; indessen ist die Auseinandersetzung der Merkmale der Handlungen, denen gemäß sie rechtlicher oder moralischer Beurtheilung unterliegen, ein Gesichtspunkt, welcher in dieser allgemeinen Fassung noch nicht in Beziehung auf die Frage nach der Möglichkeit einer stellvertretenden Genugthuung gesetzt worden war. Nun war aber mit dieser Kritik der überlieferten Begriffe die Aufgabe der Aufklärungstheologen noch nicht erschöpft. Sie mußten ihr negatives Resultat noch durch die positive Deutung der biblischen Gedankenreihen rechtfertigen, welche man bisher in dem zurückgewiesenen Begriff der Strafsatisfaction zusammengefaßt hatte. Die Behandlung des biblischen Vorstellungsstoffes durch die drei Männer, welche den Begriff der Genugthuung aufgegeben hatten, ist nicht identisch; indessen ergänzen sich ihre Resultate gewissermaßen, so wie sie in der Unvollständigkeit und Oberflächlichkeit ihres Verfahrens einander würdig sind. Jedoch muß ihnen zugestanden werden, daß sie gewisse Gedankenreihen der Apostel in ihrer Art verwerthet haben, welche von der orthodoxen Theologie nicht mit Recht unbeachtet gelassen waren, und welche zum Theil unübersteigliche Hindernisse für deren biblische Begründung darbieten.

Eberhard konnte mit einem gewissen Rechte geltend machen,

daß die hervorstechendsten Aussprüche des N. T. die Erlösung direct in Beziehung auf die Menschen setzen. Er formulirte dies dahin, daß die Erlösung Jesu den Menschen beseligen sollte, indem sie ihn heiligte, oder daß der Tod Jesu uns mittelbar, unter Voraussetzung der Buße und Besserung, zur Begnadigung verhelfe, oder, mit Töllner, daß jener Beweis der Liebe Gottes uns zur Gegenliebe bewege (II. S. 248. 276. 306). Daß der Tod Jesu in erster Linie eine Genugthuung an Gott bedeute, war meistentheils aus der Analyse solcher Attribute combinirt worden, welche ein specifisch alttestamentliches Gepräge tragen. Um dies Verfahren abzuschneiden, macht Eberhard zunächst den durch Ernesti's Auctorität vertretenen Grundsatz geltend, daß Jesus und die Apostel in den Vorstellungen vom Opfer und Priesterthum Christi dem Verständniß ihrer Zuhörer sich accommodirt haben. Hienach unternimmt er es, den einzelnen biblischen Ausdrücken einen andern Sinn abzugewinnen, als welchen die Orthodoxen ermittelten [1]). Die Erlösung (ἀπολύτρωσις) bedeutet nach dem

1) In dieser Richtung waren, wie früher Curcelläus (S. 342), im 18. Jahrhundert einige Engländer der orthodoxen Annahme entgegengetreten, daß die Sünde des Opfernden auf das Opferthier übertragen und an demselben durch den Tod gestraft worden sei. Anstatt dessen deutete Arthur Sykes, Essay on the nature, design and origin of sacrifices, London 1746 (in deutscher Uebersetzung mit Vorrede von Semler, Halle 1778) die Opfer mit leitender Rücksicht auf die Opfermahle als Bethätigungen der Freundschaft mit Gott, — John Taylor, The scripture doctrine of atonement examined, in relation to iewish sacrifices and to the sacrifice of Jesus Christ, London 1751 (in deutscher Uebersetzung 1773) als bußfertige dem Gebete gleichartige Bewerbungen um Gottes Huld. Gegen beide Hypothesen richtet sich James Richie, Criticism of modern notions of sacrifices, London 1761. Ich habe dies Buch nicht gesehen; in der Vorrede zur Uebersetzung von Sykes erwähnt aber Semler, daß Jener doch in der Verwerfung des Strafwerthes der alttestamentlichen Opfer mit den beiden Anderen übereinstimmt. — Taylor entwickelt nun aus seiner Theorie von den Opfern den Gedanken, daß Gott wegen des bis in den Tod fortgesetzten Gehorsams Christi die Sünden ebenso vergeben habe, wie sonst gelegentlich wegen der Tugend, der Frömmigkeit, des Gebetes Anderer z. B. des Mose. Allein diese Fassung der Vertretung der Menschen durch den Opfertod Christi kommt nicht zur herrschenden Darstellung, sondern wird durch die entgegengesetzte Annahme überwogen, daß der Tod Christi die Menschen versöhne, sofern er ihre Heiligung in der Reue und in der Nachahmung seiner Tugend anrege. Diese Ansicht kommt also auf eine Verbindung dessen hinaus, was Duns und was Abälard aufgestellt haben.

Sprachgebrauch der LXX. Befreiung im Allgemeinen, ohne Einschluß eines Löſepreiſes, deſſen Relation nicht nachweisbar wäre; alſo bezeichnet dieſes Prädicat den Tod Chriſti als das Mittel der Befreiung von Unwiſſenheit, Aberglaube, Sünde. Heißt nun doch Jeſus der Löſepreis für Viele, ſo ſoll dies eine Metapher ſein für den hohen Werth der Mühe und Arbeit, welche er angewendet hat, um die Thorheit und das Laſter der Anderen gut zu machen. Das Opferprädicat der Verſöhnung (ἱλασμός) vergleicht den Tod Chriſti mit den Opfern des A. T., welche blos bürgerliche Handlungen zur Befreiung von weltlichen Strafen waren, oder Beglaubigungsſcheine, daß man in die Rechte des Staatsbürgers wieder eingeſetzt ſein wollte. Alſo wird auch dem Tode Chriſti kein ſtellvertretender Werth beigemeſſen, ſondern er ſoll uns unſerer Begnadigung bei Gott verſichern, unter der Bedingung unſeres erneuerten Gehorſams. Die Accommodation in dieſer Gedankenbildung ſei aber um ſo klarer, als Propheten wie Apoſtel die äußerlichen Opfer gegen die fromme Geſinnung zurückſetzen. Kann man nun auf keinem andern Wege zum Wohlgefallen Gottes gelangen, als auf dem der Tugend, ſo iſt die heilſame Wahrheit des Chriſtenthums darin ausgedrückt, daß Jeſus uns auf dieſem Wege leitet, zurechtweiſt, unterſtützt. Auch Steinbart rechnet auf eine Accommodation des Paulus an den jüdiſchen Gedankenkreis, indem er wenigſtens für die Juden die Erlöſung durch den Tod Chriſti anerkennt (a. a. O. S. 136 ff.). Er ſetzt bei denſelben eine ſklaviſche Furcht gegen Gott als allgemeine Stimmung voraus, in der ſie ſich zum Frohndienſte gegen deſſen willkürliche Satzungen verpflichtet hielten, und insbeſondere meinten, daß alle aufgehobenen Strafen für ihre Uebertretungen in der ewigen Unterwerfung unter den Satan nachgeholt werden ſollten. Von dieſer Furcht nun hat Jeſus die Juden erlöſt und zum kindlichen Vertrauen auf Gottes Güte hingeleitet, indem er durch ſeinen Tod (oder vielmehr durch ſeine Auferſtehung) bewieſen hat, daß man durch den Tod nicht dem Satan verfällt. Den Heiden aber brauchte Chriſtus keine Erlöſung von Strafen zu bieten, da Gott die Zeit ihrer Unwiſſenheit überſehen hat; ihnen hat er nur richtigern Unterricht verliehen, um ihre moraliſchen Geſinnungen zu beſſern. Juden und Heiden aber ſind durch Chriſti Tod unter einander und mit Gott verſöhnt worden, und werden durch Chriſtus und ſeine Geſandten gebeten, ſich verſöhnen

zu lassen, d. h. alle fürchterlichen Begriffe von willkürlichen Behandlungen Gottes aufzugeben, Vertrauen zu ihm zu fassen und seinen väterlichen Rathgebungen gerne zu folgen. Diese Aufstellungen haben ihre Anknüpfungspunkte in den Briefen an die Galater, Kolosser, Epheser insofern, als Paulus hier die Bedeutung des Todes Christi für Juden und Heiden verschieden bestimmt. Diese von der öffentlichen Lehrweise ignorirten Gedanken hat aber Steinbart in ein so groteskes Bild verarbeitet, weil er seinerseits von der universellen Beziehung des Todes Christi, welche nicht minder im N. T. bezeugt ist, keine Notiz nimmt. Diese universelle Beziehung unternimmt Löffler in einer sehr radicalen Weise wegzuerklären. Indem er die Frage stellt, ob der Gedanke der Vergebung, der im N. T. ohne Zweifel geltend gemacht wird, auf die vergangenen Sünden der Juden und Heiden oder auf die zukünftigen der Christen bezogen sei, überzeugt er sich durch eine Uebersicht aller Schriften des N. T., daß nur das erstere der Fall sei[1]). Für die Christen, welche durch das Reinigungsopfer Christi von der Herrschaft der Sünde befreit, d. h. auf den Weg der Besserung geführt sind, gelte die nichts weniger als übertriebene Forderung, nicht mehr zu sündigen. Ich kann dagegen nur bemerken, daß das Dilemma falsch gestellt ist, und füge hinzu, daß der Ausspruch 1 Joh, 2, 1, welcher Löffler's Behauptung direct widerspricht, nicht durch den Einfall beseitigt wird, daß der Brief an Nichtchristen gerichtet sei.

Dogmatisch stilisirt kehren die Resultate von Eberhard und Steinbart bei H. Ph. C. Henke wieder[2]). Nach ihm hat Christus seine Aufgabe als Urheber der verbesserten und universellen Religion auch durch seinen Tod erfüllt, indem er dadurch seine Lehre vertreten und bestätigt, das Beispiel der vollendeten Tugend gegeben, sein nicht politisches sondern allgemein sittliches Ziel am sichersten erreicht und die höchste Liebe gegen die Menschen bewährt hat. Aus Accommodation an die jüdische Vorstellungsweise wird der Tod Christi als Sühnopfer dargestellt, und zwar insofern

---

1) Darin stimmt der auf den Standpunkt der Aufklärung zurücktretende Kantianer Joh. Wilh. Schmid in Jena zu. Vergl. dessen Werk „Ueber christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft" (1797) S. 307.

2) Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum. 1795.

mit Recht, als darin die Congruenz seines Gehorsams mit der göttlichen Anordnung, seine persönliche Unschuld, die volle Aufopferung an seine Aufgabe und der Grund der Beruhigung des menschlichen Gewissens über die Sünden erscheint. Hingegen kann weder dem thätigen noch dem leidenden Gehorsam Christi eine stellvertretende Bedeutung zugestanden werden, da die behaupteten Wirkungen dieser Leistungen widersinnig sind. Denn es ist nicht denkbar, daß Gott Strafen zugleich beschließt und erläßt, daß er durch Erweisung der Milde anstatt der Gerechtigkeit die Unangemessenheit der Gesetze beweist, und es ist unmöglich, daß auf die Sünden nicht Uebel folgen. Die Vergebung der Sünden oder die Befreiung von den Strafen hat also als Wirkung Christi nur den Sinn, daß sie bei denen eintritt, die auf Veranlassung Christi zu sündigen aufhören, oder daß die strengen Strafen des mosaischen Gesetzes denen nicht mehr drohen, welche sich zu Christus bekehrt haben. Die Versöhnung mit Gott ist demnach auch nur der Ausdruck der subjectiven Stimmung desjenigen, der durch Christus belehrt ist. Insbesondere ist der paulinische Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben, der nur im Gegensatz gegen die Strenge des mosaischen Gesetzes concipirt ist, der Ausdruck der subjectiven Gewissensruhe, welche den Anschluß an Christi Lehre und die praktische Uebung der Besserung des Lebens begleitet[1]).

Eine nahe verwandte, wenn auch nicht direct übereinstimmende

---

1) Hier ist die mit der deutschen Aufklärung parallele Bewegung zu erwähnen, welche mehrere englische Theologen zum Socinianismus führte (vgl. Fock a. a. O. S. 269 f.). Die Anwendung dieser Richtung auf die Widerlegung der Versöhnungslehre wird in dem von Joseph Priestley herausgegebenen Theological Repository (erster Band 1769) durch zwei anonyme Abhandlungen gemacht, The end of the life and death of Christ, und Essay on the sacrifice of Christ, die erstere wahrscheinlich von dem Herausgeber. Die positiven Ansichten über den Tod und die Auferstehung Christi, über die von der Befolgung seiner Lehre abhängige Sündenvergebung sind direct socinianisch. Die biblischen Aussagen über den Opferwerth des Todes Christi werden in dem unbestimmten Sinn einer aufopfernden mühevollen Leistung zum Besten der Menschen verstanden. Von den hiefür geltend gemachten biblisch-theologischen Argumenten hat sich Eberhard Manches angeeignet. Dieser Socinianismus hat seine Vertreter zur Bildung der neuen unitarischen Gemeinden geführt, er bleibt aber hinter dem Gedankenkreis der Aufklärer in der lutherischen Kirche zurück.

Haltung nehmen J. Sal. Semler[1]) und J. F. Gruner[2]) ein. Ihr Ausgangspunkt zur Bestreitung der Satisfactionslehre ist nicht die theoretische Erörterung des Begriffs der göttlichen Strafen, sondern die moralische Werthbestimmung der Religion, welche die vielfach wechselnden theoretischen Formen derselben gleichgiltig machen soll. Gerade auf dem Gebiete der Versöhnungslehre hatte Semler's historische Gelehrsamkeit Gelegenheit, die Behauptung zu unterstützen, daß es nicht auf die alttestamentlichen Vorstellungsformen ankomme, wenn man sich nur an die Sache halte, daß Christus der Urheber der geistlichen Erlösung der Menschen aus ihrem elenden strafbaren Zustande sei (a. a. O. S. 448). Wer Christus als einen Spiegel der göttlichen Güte kenne, so daß durch Anschauen desselben eine Liebe zu Gott in den Gemüthern der Sünder angezündet werde, der habe gewiß die beste Erkenntniß von Christo (S. 455). Indem er den strengen Begriff der Satisfaction durch Gründe bestreitet, welche bei den Aufklärern schon vorgetragen sind, gesteht er doch zu, daß Christi Leiden die Folge unserer Sünden gewesen sind, und daß er auch für uns, zu unserem Besten das Gesetz erfüllt hat. Den Zweck des Leidens Christi erkennt er aber nicht blos in dem Strafexempel, sondern auch in der Befreiung von den ewigen Strafen, indem er vorbehält, daß die Züchtigungen für die Sünden, die übrigens erfolgen, Niemand abgenommen werden sollen (S. 462—465). Gruner entschlägt sich gänzlich des Begriffs der Satisfaction. Um so ausführlicher gebraucht er den Begriff des Verdienstes zum Ausdruck alles dessen, was Christus zum Besten der Menschen geleistet hat. Hierunter befaßt er nämlich die Uebernahme des Berufs des Religionsstifters, das ganze gerechte Leben, die Erduldung aller Leiden vom Beginne desselben bis in den Tod, ferner aber auch die Erhebung aus dem Tode, die Gründung und Erhaltung der Kirche und die Ausübung der göttlichen Herrschaft. Das ist in vollständigem Einklang mit Quenstedt (s. o. S. 285). Hingegen erkennt Gruner (a. a. O. S. 414) mit Semler im Tode Christi das Strafexempel, dann das Vorbild der Tugend, zugleich aber das wirksame Motiv dazu, daß man die Uebel des Lebens und den Tod nicht als Uebel fürchte. „Denn wenn sie es wären, wie konnte Gott ge-

1) Versuch einer freieren theologischen Lehrart. 1777.
2) Institutiones theologiae dogmaticae. 1777.

ſtatten, daß ſie in dem Umfange ſeinen einzig geliebten Sohn träfen? Durch Chriſti Vorbild aber werden wir belehrt, daß ſie für diejenigen nicht Uebel ſind, welche durch Vertrauen auf Gott ſie zu tragen, ja zu überwinden verſtehen." Das rationaliſtiſche Gepräge der Darſtellung Gruner's mag den Aufklärern noch ſo nahe rücken, durch dieſe Erkenntniß unterſcheidet er ſich von ihnen ſpecifiſch. Denn dieſe dem ſinnlichen Eindruck zuwiderlaufende Schätzung der Uebel erkennt er als poſitive Wirkung des geſchichtlichen Chriſtenthums, während die Aufklärer die Beurtheilung der Strafübel als Wohlthaten für eine natürliche Religionswahrheit ausgaben, und dadurch den überlieferten und zugleich ſo natürlichen Eindruck des Leidens des Unſchuldigen zur Conſtatirung und zur Hebung der menſchlichen Verſchuldung neutraliſirten. — Zur Lehre von der Rechtfertigung, deren Grundbegriff er übrigens in correct proteſtantiſcher Form feſtſtellt (S. 559), verhält ſich Semler ebenſo neutral, wie zu den verſchiedenen Formen der Verſöhnungslehre. Es liegt ihm nichts daran, ob Chriſti Gerechtigkeit ſtatt unſerer Unſchuld angerechnet werde, da dieſe Formel nicht direct ſchriftgemäß ſei. Warum ſollte man alſo nicht auch richtig ſagen, daß der Menſch, der die Bedingung des Glaubens leiſtet, Gott direct gefalle, und die moraliſche Tauglichkeit habe, die verheißenen Wohlthaten zu überkommen? Unleugbar ſei ferner, daß eine ſubjective Gerechtmachung, wodurch der Menſch materialiter und formaliter, ſelbſt inhaesive iustus wird, auf evangeliſche und richtige Weiſe ſtattfinden kann (S. 564. 565). „Es iſt alſo aus dergleichen verſchiedenen Vorſtellungen hinlänglich klar, daß die geiſtliche Wohlfahrt eines Chriſten nicht an eine einzige Reihe von Gedanken und Beſchreibungen gebunden iſt, ſondern daß alles auf den wirklich neuen beſſern Zuſtand des Menſchen ankommt, der durch den geiſtlichen Erfolg aus chriſtlichen Wahrheiten entſtehet" (S. 567). Dieſe dogmatiſche Neutralität hat Gruner aufgegeben, indem er den forenſiſchen Begriff der Rechtfertigung überhaupt verneint, und anſtatt deſſen ſich getraut, als ſchriftmäßige Lehre zu erweiſen, daß der Anfang der Bekehrung, alſo die Abwendung von der activen Sünde der Anfang der Gerechtigkeit ſei, daß die Vergebung der Sünden, welche die Uebel nicht als Strafen erſcheinen läßt, zwar mit der Gerechtmachung verbunden, aber begrifflich von ihr zu unterſcheiden ſei, und gewiſſermaßen eine Wirkung jener darſtelle. Dieſer Fortſchritt über Semler hinaus

entſpricht dem Principe des moraliſchen Subjectivismus, das Semler ſelbſt am entſchiedenſten vertritt. Die Neutralität Semler's iſt aber nicht minder als charakteriſtiſcher Ausdruck dieſes Subjectivismus zu erkennen, inſofern als Semler durch dieſes Mittel die Exiſtenz ſeines Standpunktes in der Kirche zu ſichern ſuchte; ſie iſt zugleich der Ausdruck ſeines kirchenpolitiſchen Sinnes, welcher ihm gebot, die Rechte der Privatreligion mit denen der öffentlichen Kirchenordnung in Einklang zu halten. Durch dieſes Problem unterſcheidet er ſich von den Aufklärern, und iſt ihnen dadurch ein Stein des Anſtoßes geworden.

Die Schwächlichkeit und Depreſſion der religiös-ſittlichen Grundſätze der Aufklärung liegt, insbeſondere in dem Nichtverſtändniß und in der Beſeitigung der chriſtlichen Verſöhnungsidee, ſo deutlich auf der Hand, daß es überflüſſig iſt, hierüber noch ein Wort zu ſagen. Indeſſen fordert es die geſchichtliche Gerechtigkeit, zwei Bemerkungen hinzuzufügen. Auch dieſe Grundſätze nämlich ordnen ſich abſichtlich der chriſtlichen Gottesidee unter, und man muß es als eine eigenthümliche Wirkung des Chriſtenthums anerkennen, daß die Behauptung der väterlichen Güte und die Ablehnung der Analogie mit einem Staatsoberhaupt von den Aufklärern als ſelbſtverſtändliche Wahrheit angenommen wird. Vollſtändig im Sinne des Chriſtenthums war freilich dieſer Gottesbegriff der Aufklärung nicht, ſofern er die Analogie Gottes mit einem Regenten überhaupt ausſchloß. Aber es iſt jedenfalls kein Rückſchritt darin zu erkennen, daß man darauf bedacht war, den Sinn des Vaternamens Gottes unabhängig zu machen ſowohl von der Willkür, die im dominium absolutum ausgedrückt war, als von der Naturnothwendigkeit der juriſtiſchen Gerechtigkeit. In der Linie jenes mittelaltrigen Begriffs hatten die Socinianer und die Arminianer gemeint, mit dem beſchränkenden Attribute der Billigkeit dem Anſpruche des chriſtlichen Gottesnamens genügen zu können. Mit dem Attribute der juriſtiſchen Gerechtigkeit hatte die Theologie der beiden evangeliſchen Confeſſionen die Anerkennung der Gnade des Vaters Jeſu Chriſti zu ordnen unternommen, hatte aber die Bedeutung derſelben eingeengt und verkümmert, da der Eindruck der habituellen Gerechtigkeit den der activen Gnade überwog (S. 331). Wird man es den Aufklärern nicht zu Gute halten dürfen, daß ſie zunächſt noch keine genügendere Ausgleichung zwiſchen den Begriffen von Gottes Gnade und Gerechtigkeit ſuchten

und fanden, da in ihnen der Sinn für das Ganze der sittlichen Weltordnung weder von ihren orthodoxen, noch von ihren pietistischen, noch von ihren philosophischen Erziehern geweckt worden war? Im Vergleich mit dem Mittelalter ist es vielmehr ein bedeutsamer Erfolg der christlichen Bildung, daß die väterliche Güte als die naturgemäße Vorstellung von Gott anerkannt wird, nicht mehr das allgemeine Sein, die letzte Ursache, der unbegrenzte Wille. So bestimmt diese Grundbegriffe der scholastischen Theologie unterchristlich sind, so positiv christlich, wenn sie es auch nicht wissen, ist jene Grundanschauung der Aufklärungstheologen. In der Vergleichung mit dem Mittelalter erkennt man nämlich überhaupt den Werth der Aufklärungsepoche. In der Beseitigung der mannigfachen Nachwirkungen des Mittelalters besteht auch das anerkannte Verdienst der Aufklärung. Hingegen die Vergleichung derselben mit dem orthodoxen Protestantismus führt darauf hinaus, daß das Interesse am Christenthum in einer bisher vernachlässigten Richtung und mit aller Einseitigkeit ausgedrückt wird, daß aber der Widerspruch der beiden Formen des Protestantismus deshalb so schroff und so vollständig war, weil die Aufklärung keinen weitern Gesichtskreis gewann, sondern in allen ihren theologischen Aufgaben solchen Normen folgte, welche schon in der orthodoxen Epoche wirksam gewesen waren.

Dies ist insbesondere noch in folgenden Punkten erkennbar. Der Grundsatz der Aufklärung, daß Gott von Niemand mehr fordere, als derselbe nach Anlage und Umständen zu leisten vermöge, hat den Sinn, daß nicht ein Gesetz mit strenger Verbindlichkeit, sondern die Regel des gewöhnlichen Verkehres der Menschen unter einander das Verhältniß der Menschen zu Gott bestimme. Der Gegensatz zwischen iustitia spiritualis und iustitia civilis, welchen die Reformatoren behauptet hatten, ward hiedurch zu Gunsten der Geltung der iustitia civilis neutralisirt. Gewirkt hat hierauf ohne Zweifel diejenige Verflechtung der Kirche mit dem Staat, welche seit der Reformation sich entwickelt hatte, und welche durch das sogenannte Territorialsystem schon im Sinne der Verweltlichung der Religion und der Aufklärung umgedeutet war, lange ehe dieselbe auf dem Boden der Theologie und Moral ihren Lauf begann. Man darf aber aus der officiellen Geltung jener reformatorischen Distinction keineswegs schließen, daß in dem Schooße der lutherischen und reformirten Kirche die Aufgabe der

iustitia spiritualis, des von religiösem Charakter getragenen pflichtmäßigen Handelns in allgemeiner erfolgreicher Ausführung begriffen war, als die Theologie und Predigt sich am strengsten an die symbolischen Lehrbegriffe zu halten schienen. Die Thatsache ist vielmehr die, daß die öffentliche Meinung, in ihrer Vertretung durch die Diener am göttlichen Worte, vollständig befriedigt wurde durch jene relative nach den Umständen und den Kräften der Einzelnen berechnete iustitia civilis. Das Lutherthum, welches nie dazu fortgeschritten war, eine ethische Lebensordnung aus dem Principe des christlichen Glaubens zu entwickeln, sondern sich dabei genügen ließ, daß für die Unwiedergeborenen das Gesetz gepredigt, und daß das Leben der Wiedergeborenen durch die Antriebe des Glaubens, der Dankbarkeit gegen Gott, des heiligen Geistes in Bewegung gesetzt wurde, entbehrte demgemäß überhaupt der vollständigen Anleitung in ethischer Beziehung. Wie Tholuck[1]) es als allgemeinen Eindruck der orthodoxen Epoche des Lutherthums ausspricht, wurden der Glaube an die Rechtfertigung und die guten Werke neben einander gepredigt. Das Leben wurde durch das Gebot des Gesetzes normirt, und die Schrecken desselben wurden in dem Troste des Beichtstuhls und der Absolution beschwichtigt. Dem gemeinen Manne lag es um so näher, die bürgerliche Rechtschaffenheit mit der geistlichen zu identificiren, da die kirchlichen Ordnungen polizeilichen Charakter trugen. Insbesondere führt Tholuck als ein Muster geistlicher Charakteristik jener Zeit die Leichenpredigt auf Friedrich IV. von der Pfalz an, welche sich mit folgenden Merkmalen der Gotteskindschaft desselben zufrieden giebt, daß „ungeachtet eines sündlichen Lebens J. Kurf. Gn. doch allezeit ein Fünklein der Furcht Gottes und einen Streit wider die Sünde im Herzen getragen, deshalb das Gebet nie unterlassen und das Wort Gottes hochgehalten haben, und daß Sie niemals so weit im sündlichen Leben gekommen sind, daß Sie die Ermahnung der Besserung aus dem Worte Gottes nicht hätten leiden können". Hat solche Beurtheilung einen andern Sinn, als den der nachsichtigsten Anwendung des Grundsatzes, daß Gott nicht mehr von Einem verlange, als was er nach seinen Anlagen und Umständen zu leisten vermöge? Die Aufklärung

1) Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abth. (1861) S. 202. Vgl. S. 212. 268.

formulirt alſo nur dasjenige als Grundſatz, was als Praxis ſchon in der orthodoxen Epoche gegolten hat! Auch die eudämoniſtiſche Theorie der Aufklärung kann mit Recht nicht als das einfache Gegentheil einer in ſich klaren und erſchöpfenden Theodicee angeſehen werden, welche die Stimmung der orthodoxen Epoche beherrſcht hätte. Theils war die Frage nach dem Grunde und Zwecke der Uebel in der Schärfe, wie es von Schleiermacher geſchehen iſt, früher noch gar nicht geſtellt, theils iſt die Auffaſſung aller Strafübel als göttlicher Mittel der Beſſerung nur die Fortſetzung und Verallgemeinerung des chriſtlichen Motivs der Geduld im Leiden. Man kann ſich aber aus den Kreuz- und Troſtliedern der orthodoxen Epoche davon überzeugen, daß eine durchaus eudämoniſtiſche Erwartung nicht blos der jenſeitigen Seligkeit, ſondern überhaupt des von Gott aus möglichen Umſchwunges des Leidensgeſchickes ſich an die Betrachtungen anlehnt, daß man im Leiden den Troſt der Nähe Gottes hat, weil man in ihnen Chriſti Vorbild erfüllt, oder Gottes wohlthätige Zucht erfährt. Mit jener eudämoniſtiſchen Stimmung, welche alſo in der orthodoxen Geſtalt der Frömmigkeit auch ſchon gehegt worden iſt, ſteht die Aufklärung in Continuität. Der Abſtand zwiſchen beiden Richtungen iſt demnach in dem vorliegenden Thema nicht der des qualitativen Gegenſatzes, ſondern der des graduellen Unterſchiedes in dem Umfang und der Betonung der gemeinſamen Ueberzeugung.

55. Daß die Aufklärungstheologie mehr iſt, als eine Epiſode, welche hätte vermieden werden können, daß ſie das Reſultat aller für die Theologie zuſammenwirkenden Einflüſſe war, auch derjenigen aus der orthodoxen Ueberlieferung, wird ſchließlich beſtätigt durch die Haltung der Vertheidiger dieſer Ueberlieferung in Hinſicht der Lehre von der Verſöhnung. Diejenigen, welche darin die alte Strenge bewahren[1]), laſſen ſich auf die Erwägung der entgegenſtehenden Argumente gar nicht ein. Diejenigen aber, welche dies thun, laſſen von der ſtrengen Form der vertheidigten Lehre ſo viel nach, daß ſie vielmehr nur einen graduellen

1) Franc. Walch, Breviarium theologiae dogmaticae. 1775. J. Ben. Carpzow, Liber doctrinalis purioris theologiae. 1776. Chr. F. Sartorius, Compendium theologiae dogmaticae. 1782. Vgl. Gaß, Geſchichte der proteſtant. Dogmatik, Band 4. S. 100. 110. 113.

Abstand gegen die Aufklärung darstellen als einen Gegensatz. Die stärkste Annäherung an die Aufklärer erscheint in Joh. Dav. Michaelis[1]), obgleich derselbe mit der Leibnitz'schen Idee der besten Welt die Annahme verbindet, daß Gott das sittliche Gemeinwesen mit dem Rechte und der Pflicht der Oberherrschaft leitet. Wird nun deshalb folgerecht in Abrede gestellt, daß die Strafen im Allgemeinen dem Zwecke der Besserung dienen sollen, so wird ihnen dagegen nur der andere subjective Zweck der Abschreckung gesetzt. Daß Leibnitz die Strafe, insbesondere die ewige, aus Gottes nothwendiger Stellung zum Gemeinwesen als solchen erklärte, ist für Michaelis nicht mehr verständlich gewesen, und die orthodoxe Bestimmung der göttlichen Strafen aus der Offenbarung der Heiligkeit Gottes und seines Abscheus gegen das Böse mißversteht er in fast frivoler Weise dahin, daß ein Wesen, welches ewiges Uebel veranstaltet, blos um seine Eigenschaften zu offenbaren, deren Offenbarung Niemand verlangte, Haß verdiente und nicht als Gott vorgestellt werden könnte. Vielmehr wird von ihm wie von den Aufklärern an die Güte Gottes auch in Hinsicht der zur Abschreckung bestimmten Strafverhängung appellirt. Die Grundanschauungen von der Sünde und dem Verhältniß der Strafe zu ihr sind so niedrig wie möglich. Die Verpflichtung, nicht zu sündigen, soll auf dem Strafrecht Gottes beruhen, und als Maßstab des moralischen Uebels soll das physische Uebel gelten, der Schaden, der durch eine gewisse Handlungsweise entstehen würde. Michaelis ergeht sich nun in einer stellenweise geradezu widerwärtigen Casuistik, um das Verhältniß zwischen Strafe und Sünde empirisch zu erproben, um jedoch, wie Töllner, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß erst das jenseitige Leben diejenigen Erfahrungen darüber darbieten werde, welche zu erwarten wären. Er nähert sich in diesen Erörterungen bisweilen den Aufklärern, z. B. wenn er zugiebt, daß alle Strafen in diesem Leben Züchtigungen zum Zwecke der Besserung seien. Allein er hält doch fest, daß, wenn es auch wünschenswerth sei, daß alle Strafen zugleich bessern, doch nicht die Besserung ihren allgemeinen Zweck bildet. Weil dies vielmehr die Abschreckung ist, so erklärt er einerseits den Schluß aus der Güte Gottes auf die Erlassung der

1) Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre. Neue Ausgabe 1779.

Strafen für den Gebesserten als durchaus zweifelhaft, und verzichtet andererseits auf die Aequivalenz zwischen dem Grade der Strafe und dem des Vergehens. Auch die ewigen Strafen, als die natürlichen Folgen beharrlicher Sünde, treten ihm unter den Gesichtspunkt der Abschreckung, indem er die von Leibnitz angedeutete Wechselbeziehung zwischen den Menschengeistern und den anderen geistigen Geschöpfen in der Stadt Gottes berücksichtigt. Auch für die Objecte ewiger Strafen giebt er Eberhard so viel nach, daß eine Begnadigung nicht undenkbar sei; aber er erklärt sie mit Rücksicht darauf für unwahrscheinlich, daß Christus die Strafen für diejenigen getragen, und denen die Begnadigung zugewendet hat, welche ihn als den Mittler anerkennen. Scheint also Michaelis sich hierin der überlieferten Lehre anzuschließen, so ist es bemerkenswerth, daß in der kurzen Erörterung über die Strafsatisfaction Christi, welche den Schluß des Buches bildet, der Gedanke des Strafexempels sich jener Annahme unterschiebt. Er erwägt hier keine der Einwendungen, welche Faustus Socinus gegen die protestantische Lehrbildung erhoben hat, indem er sich durchaus nicht in deren Zusammenhang hineinversetzt; sondern da er seine allgemeine Annahme des Zweckes der Abschreckung auf den Fall der Strafübernahme Christi anwendet, so begnügt er sich diese Deutung dadurch zu rechtfertigen, daß Christus durch eigene Sünde kein Strafleiden verschuldet hatte, und daß seine Einwilligung in dasselbe den Verdacht des Unrechtes gegen ihn ausschließt (volenti non fit iniuria).

Auch die anderen Theologen, welche deutlicher als Michaelis die überlieferte Annahme von der Strafsatisfaction Christi festhalten, verbinden mit ihr die so heterogene Auffassung des Grotius. Gerade bei jenem aber läßt sich sehr genau constatiren, daß die hergebrachte Lehre deshalb unverständlich geworden war, weil ihre Prämissen in Wegfall gekommen waren. Die Bestrafung Christi an der Stelle des gesammten sündigen Menschengeschlechtes stand ursprünglich in Relation zu der durch Adam herbeigeführten Verschuldung des ganzen Geschlechtes. Die Schuld der Erbsünde galt als die unendliche, weil sie die Ehre und das Gesetz des unendlichen Gottes verletzte, und die Strafen, welche Christus auf sich übernahm, waren die der ewigen Verdammniß, welche kein Einzelner durch den Grad seiner activen Sünde an sich zu steigern vermochte. Das Verhängniß der ewigen Verdammniß erschien

jedoch leicht als willkürliche richterliche Strafe, da die Erbsünde selbst nur zur Hälfte als natürliche Erbschaft, zur andern Hälfte als positives Gericht Gottes über Adams That angesehen wurde. Dieser Zusammenhang war schon durch Leibnitz in Auflösung gebracht worden (S. 375). Michaelis ist nun derjenige, welcher dieses Unternehmen fortsetzt. Leibnitz hatte erklärt, daß er den Gedanken des unendlichen Werthes der Sünde, durch welchen man die Ewigkeit der Höllenstrafen begründete, noch nicht gehörig überlegt habe, um über ihn zu urtheilen. Michaelis holt dies nach, indem er, ähnlich wie Duns (S. 74), die Regel formulirt, nach welcher zuerst Anselm jene Behauptung bemessen hatte. Die Abscheulichkeit des Verbrechens und die Größe der Strafe sollte wachsen nach dem Maße der Würde der Person, gegen die es begangen ist. Ist nun Gott die unendliche Person, so ist die Sünde unendlichen Werthes und unendlicher Strafe verfallen. Aber Michaelis findet hierin den Fehler der conclusio a particulari ad universale. Jene Regel ist vom Königsmorde oder von der Majestätsbeleidigung abstrahirt, welche härter bestraft werden, als die gleichartigen Vergehen gegen Privatpersonen. Aber bei Verbrechen, wie Diebstahl, welche gegen die öffentlichen Gesetze verstoßen, findet er keine Gradation der Strafe nach dem Maßstabe, daß sie nur in einer Reichsstadt, Grafschaft, Fürstenthum oder in einem Kurfürstenthum, Königreich oder Kaiserthum begangen sind, also je nachdem eine höhere Auctorität verletzt haben. „Folglich werden unsere Sünden noch keine unendliche Strafe verdienen, weil sie gegen ein göttliches Gesetz begangen sind". Ueberdies können Majestätsbeleidigungen die Ruhe des Staates stören; aber die frechste Gotteslästerung kann Gott nicht das Geringste schaden. Endlich schließt der Zweck der Abschreckung es aus, daß die Größe der Strafe sich nach der innern Abscheulichkeit der Verbrechen richtet. Die sachliche Uebereinstimmung zwischen Michaelis und Duns wird durch die weitere Behauptung Jenes ergänzt, daß Paulus mit dem allgemeinen Tode in Folge der Sünde Adams nichts weniger bezeichne als den ewigen Tod. Die exegetische Richtigkeit dieser Annahme ist wohl nicht zu bezweifeln, hingegen lasse ich die Ansicht von Michaelis dahingestellt sein, daß unter der allgemeinen Folge der Sünde Adams der Verlust der Unsterblichkeit verstanden werden soll, den der Genuß der giftigen Frucht des Erkenntnißbaumes verschuldete. Um so mehr aber

tritt unter diesen negativen Voraussetzungen der schon von Leibnitz vertretene Gedanke hervor, daß die ewigen Strafen nicht willkürlich auf die Erbsünde gesetzt, sondern daß sie die natürlichen Folgen des beharrlichen Sündigens im specifischen Grade sind. In diesem Sinne des endgiltigen Beharrens in der Sünde hatte ja auch Duns die Annahme unendlicher Sünde zugestanden. Michaelis bringt nun für jene Idee keine Gründe bei, welche über die von Leibnitz aufgestellten hinausgehen, und welche auch Lessing in dem gegen Eberhard gerichteten Aufsatze: „Leibnitz von den ewigen Strafen" (1770) entwickelt hat[1]). Die Sünde also, die man unter der Anleitung von Leibnitz als individualisirte auffaßte, die man im Vergleich mit der Gegenwirkung Gottes als die endgiltige und als die der Reue zugängliche unterschied, erzeugte ganz andere Ansprüche an die Bedeutung des Actes, der die Befreiung von der Strafe gewährleisten sollte. Wenn nämlich von vornherein die ewige Strafe nicht für das ganze Geschlecht abzubüßen war, sondern für die Einzelnen, welche abgesehen von der Erlösung endlos sündigen würden, so kam es nicht blos darauf an, daß die Strafen für diese abgebüßt, sondern zugleich darauf, daß sie durch das Strafexempel davon abgeschreckt würden, im Sündigen zu beharren. Es sind also andere Gründe, aus denen die Idee des Grotius in dem Kreise der halb Orthodoxen dieser Zeit neben der Lehre von der Strafsatisfaction Aufnahme findet, als aus welchen sie von ihrem Urheber an die Stelle des Gedankens der Strafsatisfaction gesetzt worden war.

Die Absicht von Michaelis, die beiden Bedeutungen des Todes Christi als Strafsatisfaction und als Strafexempel zusammenzufassen, wird durch andere ihm verwandte Theologen deutlicher ausgeführt[2]). Aber eben diese Zusammenfassung zweier

---

1) Eberhard hat übrigens trotz seines absichtlichen Widerspruchs gegen jenes Thema nicht umhin gekonnt, die endlosen Nachwirkungen der Sünde im Sinne von Leibnitz anzuerkennen. Zugleich aber ist die Entgegnung, welche Lessing ihm widmete, mit einer Wendung zu Eberhard hin verbunden, der gemäß dieser im zweiten Bande seiner „Neuen Apologie des Socrates" nachweisen konnte, daß der Abstand zwischen ihnen Beiden nicht principiell sei.

2) G. F. Seiler, Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum. 1774. — Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi, 2 Theile. 1778. — J. Chr. Döderlein, Institutio theologi christiani. 2 Tomi. 1780. — S. F. N. Morus, Epitome theologiae christianae. 1789.

Gedanken, die ihrem Urſprung nach ſo verſchiedenartig ſind, verräth ſchon, daß die Idee der Straſſatisfaction, welche zu Ehren der kirchlichen Ueberlieferung feſtgehalten wird, nur unter ſehr veränderten Bedingungen in Geltung bleibt. Zunächſt folgen die Theologen dieſer Gruppe den Gegnern auf das Gebiet der rein bibliſch-theologiſchen Erörterung, und lehnen mehr oder weniger entſchieden die eigenthümlichen kirchlichen Formen der Lehre ab. Insbeſondere iſt ihnen die Prämiſſe der habituellen Strafgerechtigkeit Gottes, alſo des perſönlichen Intereſſes deſſelben an der ſtellvertretenden Erduldung der Strafe durch Chriſtus fremd geworden. Die Annahme des Zornes Gottes, in welche die Ueberlieferung jenen Gedanken eingekleidet hatte, machte ihn überhaupt verdächtig. Deshalb erreicht man auch nur die relative Nothwendigkeit des Todes Chriſti zum Zwecke der Sündenvergebung, welche von der Liebe Gottes beabſichtigt wurde. In dieſer Hinſicht reichen dieſe lutheriſchen Theologen über den Arminianismus hinweg den Thomiſten die Hand. Natürlich weiſen ſie auch alle einzelnen Beſtimmungen der alten Schule über die formelle Aequivalenz der Leiden Chriſti mit der ewigen Verdammniß der Sünder weit ab, wie ſchon der ältere, übrigens orthodoxe J. D. Heilmann[1]) gethan hatte. Schon dieſer Umſtand, dann aber das Intereſſe an dem Strafexempel im Tode Chriſti erklärt es, daß Seiler und Döderlein es mehr oder weniger deutlich ausſprechen, auch die Straſſatisfaction im Tode Chriſti ſei nicht ſowohl auf eine Befriedigung Gottes, als vielmehr auf die Beruhigung der Menſchen berechnet. Auch indem Storr die Rückſicht auf die Gerechtigkeit Gottes dabei vertheidigt, meint er doch nur, daß dieſes Verfahren Gottes die Straſſatisfaction Chriſti zum Zweck der Aufrechthaltung des Geſetzes angeordnet habe, um dadurch unſere Achtung gegen die wohlthätigen Geſetze Gottes zu befördern.

— G. Ch. Storr, Pauli Brief an die Hebräer erläutert. Zweiter Theil: Ueber den eigentlichen Zweck des Todes Jeſu. 1789, — Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita. 1793. — G. Ch. Knapp, Vorleſungen über die chriſtl. Glaubenslehre (ſeit 1789 nicht verändert). 2 Theile. 1827. — F. V. Reinhard, Vorleſungen über die Dogmatik. 1801. — Daß alle dieſe Theologen in erſter Linie die Straſſatisfaction im Tode Chriſti anerkennen und erſt in zweiter Linie das Strafexempel, tritt in dem Berichte Baur's S. 537 ff. nicht deutlich hervor.

1) Compendium theologiae dogmaticae. 1761.

Bei den Anderen ist auch von dieser Beziehung der stellvertretenden Leistungen Christi auf das Gesetz nicht die Rede. Es hat also keinen rechten Zusammenhang, daß Seiler den selbständigen Satisfactionswerth der obedientia Christi activa vertheidigt. Hingegen widerlegt Döderlein diese Annahme ausdrücklich, und die Anderen lassen sich nicht auf dieselbe ein. Gegen die Aufklärer sind nun diese Theologen darin einig, daß nach der Auctorität des richtig verstandenen Neuen Testaments der Tod Christi unmittelbar als Organ der Begnadigung zu verstehen sei, nicht erst mittelbar unter der Bedingung der Besserung. Aber zugleich theilen sie das moralische Interesse der Aufklärungstheologen stark genug, um in allen möglichen Wendungen auch den Antrieb zur Besserung anzuerkennen, welchen die im Tode Christi bewiesene Liebe Gottes gewährt. Theilweise folgen sie auch der von Leibnitz gegebenen Anregung, die Bedeutung des Strafexempels Christi an der moralischen Befestigung der jenseitigen Geisterwelt zu erproben. Andererseits wird gegen die Aufklärer in der von Gruner (S. 415) vertretenen Weise darauf verwiesen, daß die Empfindung der Wohlthätigkeit göttlicher Strafen für die Gläubigen erst aus der Sündenvergebung hervorgehe, welche der Tod Christi gewährleistet. Indessen dient es doch wieder zur Charakteristik dieser Gruppe von Theologen, daß ein Schriftsteller, der sich ausdrücklich bewußt ist, ihnen anzugehören, und namentlich sich als Schüler von Morus bekennt, Ch. A. Schwarze[1]), sich von der Deutung des Todes Christi sowohl als Strafsatisfaction wie als Strafexempel abwendet, daß er namentlich den Gedanken seines Nutzens für die Engel ablehnt, und in socinianischer Weise den Tod Christi als Bestätigung seiner Lehre, sowie als Bedingung seiner persönlichen Erhöhung beurtheilt. Denn welchen Werth hat doch der Gedanke der Sündenvergebung, wenn er blos als Straferlaß gefaßt und wenn blos die Befreiung von den schuldigen Strafen an die Satisfaction Christi geknüpft wird? Ausdrücklich nämlich erklären Döderlein und Knapp nicht anders, wie der Aufklärer Löffler (S. 408), daß von einer Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein könne. Denn da Gott nicht irre, so könne er nicht urtheilen, daß der

1) Ueber den Tod Jesu als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Planes zur Beglückung des menschlichen Geschlechtes. 1795.

Sünder keine Schuld habe, und das Gewiſſen werde dem Sünder immer bezeugen, daß er geſündigt habe; aber es ſei auch nicht nöthig und trage nicht zur wahren Beruhigung des Sünders bei, daß die Schuld der Sünde vergeben iſt, wenn er ſich nur von der Strafe frei wiſſe (Knapp II. S. 251). Wo in dieſer Weiſe der Kern des evangeliſchen Chriſtenthums verſpielt wird, hat der Socinianismus das vollſte Recht zu exiſtiren. Aber wie ſehr wird der ſonſt als Hüter des Heiligthums hoch belobte Knapp von dem Aufklärer Töllner beſchämt! Drängte ſich einmal die richtige Beobachtung auf, daß die Strafe oder die Straſſatisfaction eines Andern als Rechtsact die ſittliche Schuld nicht ungeſchehen mache, ſo war es eben wenigſtens die Kundgebung religiöſen Taktes, daß Töllner (S. 399) an die freie Gnade Gottes appellirte, um auch die Aufhebung der ſittlichen Schuld im Chriſtenthume zu begründen. Aber daß Knapp dieſe Schuld der Sünde als etwas, was zwiſchen den Menſchen und Gott nicht aufgehoben zu werden brauche, ſtehen ließ, bezeichnet die unbewußte Deſperation am Chriſtenthum.

Unter den monographiſchen Arbeiten dieſer Gruppe verdient nur die Abhandlung, welche Storr ſeiner Auslegung des Hebräerbriefes hinzugefügt hat, beſondere Aufmerkſamkeit. Das Moſaik neuteſtamentlicher Ausſprüche, welches er zuſammengeſetzt hat, um die Annahme der Aufklärer zu widerlegen, daß die Verſöhnung durch die Vermittelung der Beſſerung an den Tod Chriſti geknüpft ſei, iſt eine ſchätzbare Probe bibliſch-theologiſcher Methode. Freilich iſt dieſe Darſtellung nicht durchaus unabhängig von dem Schema der lutheriſch-dogmatiſchen Lehre von der Verſöhnung, übt aber zugleich in einem gewiſſen Punkte eine bedeutſame Berichtigung derſelben aus, welche unwillkürlich in die Bahn der reformirten Theologie einmündet. Ich verſtehe nicht, wie Baur (S. 541) behaupten kann, daß Storr ſeine Theorie auf der Grundlage der Idee des Strafexempels im Tode Chriſti entwickelt habe. Denn dieſe Annahme iſt bei Storr, wie bei den ihm verwandten Theologen, nur der Anerkennung der Straſſatisfaction im Tode Chriſti angehängt, und die Ideenreihe, welche Baur a. a. O. reproducirt, hat mit dem Strafexempel gar nichts zu thun. Storr bleibt auf der Spur der lutheriſchen Orthodoxie, indem er die Sündenvergebung oder den Straferlaß und die Beſeligung oder Rechtfertigung als zwei Wirkungen Chriſti unterſcheidet, aber er iſt ſchon nicht mehr orthodox, indem er für jene negative Heils-

wirkung nur das Todesleiden (obedientia passiva), für die positive Heilswirkung den Gesammtgehorsam Christi als Grund nachweist. Denn er leugnet indirect die selbständige satisfactorische Bedeutung der obedientia activa neben dem Tode zum Zwecke der Aufhebung des Gesetzes für die Gläubigen. Einerseits nämlich ist seine Gesammtanschauung nicht durch die für Gott wesentliche Geltung des Gesetzes beherrscht, andererseits hält er Christus als Geschöpf für verpflichtet zum Gehorsam gegen Gott. Das Gesetz bezeichnet nur die wohlthätigen Absichten Gottes für die öffentliche Ordnung, und demgemäß kam es für Storr darauf an, daß bei unserer Begnadigung dasselbe nicht überhaupt umgangen werde. Es ist eben durch die Uebernahme der Strafsatisfaction durch Christus berücksichtigt und indirect bestätigt worden, obgleich sich Storr nicht mehr getraut, die formale Aequivalenz der Leiden Christi mit der Strafe der Menschheit zu behaupten, sondern die Leiden Christi, welche für Sünder Strafe sein würden, nur als Strafe gelten lassen will[1]). Im Gesammtgehorsam Christi, der im freiwilligen Leiden seine höchste Probe ablegt, faßt ferner Storr dasjenige auf, was Quenstedt (S. 285) als den Stoff des Verdienstes Christi der positiven Rechtfertigung oder Beseligung zu Grunde legt. Aber diese Leistung deutet Storr in reformirter Weise so, daß sich dadurch Christus die ihm von Natur zukommende Herrlichkeit zugleich auch als Lohn erworben habe (sibi ipsi meruit). „Wie der Gehorsam Christi durch das Todesleiden glänzender wurde, so wurde es auch die Ehre, die er um jenes Gehorsams willen von dem darauf erfolgten Genusse seiner Herrlichkeit hat." Und zwar besteht dies darin, daß „er die große Seligkeit, auf die er für seine Person natürlichen Anspruch hatte, nun auch seine Brüder genießen lassen darf, welche nach der Regel keinen Anspruch auf himmlische Herrlichkeit hätten" (S. 664—669). Durch diese Gedankenreihe hat sich Baur an Anselm und an die Socinianer erinnern lassen; sie erinnert gleich stark an Thomas, an Duns, an die Reformirten (S. 287). Unter ihrer Anleitung hätte Storr Stoff genug im N. T. gefunden, um die Ausdehnung der von Christus verdienten Herrlichkeit auf seine Brüder dadurch zu erklären, daß er in seinem Berufe als das Haupt der Gemeinde gewirkt und gelitten hat. Indem dieser Gesichtspunkt bei Storr

1) Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre (1794) S. 20.

fehlt, ſo ſchließt er allerdings die von Baur aufgegriffene Möglichkeit nicht aus, ihn im ſocinianiſchen Sinne ſo zu verſtehen, daß die Verbindung der Seligkeit der Menſchen mit der Verherrlichung Chriſti auf einer willkürlichen Veranſtaltung Gottes beruhe (S. 335). Allein da doch Storr die Straffatisfaction Chriſti im Widerſpruch mit den Socinianern anerkennt, ſo liegt ſeine Analogie mit den Reformirten in der vorliegenden Frage viel näher, als die mit den Socinianern.

In Storr's Darſtellung hat man den poſitiven Ertrag zu erkennen, welchen die Epoche der Aufklärung in Hinſicht der Methode zu leiſten vermochte. Für die ſo ſtreitig gewordene Lehre von der Verſöhnung kam es darauf an, den Zuſammenhang der neuteſtamentlichen Vorſtellungen abgeſehen von den Formeln und Tendenzen der einzelnen dogmatiſchen Syſteme zu finden, theils um über deren Schriftgemäßheit ſicher zu urtheilen, theils um religiöſe Geſichtspunkte für die Aufgabe zu erreichen, welche bisher von den Parteien übergangen waren. Daß mit dem erſten Verſuch nicht Alles gewonnen war, iſt klar. Weder leiſtet die Neutralität gegen manche Diſtinctionen der theologiſchen Parteien, die in Storr's Darſtellung hervortritt, die Gewähr, daß das bibliſch-theologiſche Material erſchöpft iſt, noch iſt die Darſtellung in gewiſſen Hauptzügen unabhängig von dem Schema des confeſſionellen Lehrſyſtems, bei welchem Storr hergekommen war. Allein dies darf ihm um ſo weniger zu Ungunſten gedeutet werden, als man jetzt nach neunzig Jahren noch immer um die erſten Schritte in der bibliſch-theologiſchen Methode der Forſchung zu ringen hat.

Achtes Capitel.

Neue Begrenzung des Problems der Verſöhnung durch Kant; Rückgang ſeiner Schüler auf den Standpunkt der Aufklärung.

56. Die hohe Bedeutung, welche Kant für das Verſtändniß der chriſtlichen Verſöhnungsidee einnimmt, iſt nicht ſowohl in einem poſitiven Ertrage der Lehrbildung ausgedrückt, als vielmehr darin begründet, daß er die allgemeingiltigen Vorausſetzungen des Gedankens von Verſöhnung in dem Bewußtſein von ſittlicher Freiheit und ſittlicher Schuld auf kritiſche, d. h. wiſſenſchaftlich nothwendige Weiſe feſtgeſtellt hat. Damit dieſes Verdienſt des großen Philoſophen um Chriſtenthum und Theologie dem gegenwärtigen Geſchlechte eingeſchärft werde, iſt es nicht nöthig, den Männern der Aufklärung, über die er hinwegſchritt, ihre Oberflächlichkeit vorzuhalten, und nicht gerecht, ihnen Frivolität, niedrigen und doch dünkelhaften Sinn, Impietät gegen den geiſtigen Erwerb früherer Geſchlechter vorzuwerfen. Aber zu jenem Zweck genügt es eben auch nicht, blos die direct religionsphiloſophiſche Anſicht Kant's darzuſtellen und zu beurtheilen. Denn hienach würde er doch blos als ein der Vergangenheit angehörendes Glied in der Gruppe der Rationaliſten, und ſein Abſtand von den Aufklärern nicht als ſehr erheblich erſcheinen. Worin er aber wirklich die Aufklärung überboten hat, darin bietet er noch jetzt, nach dem unaufhörlichen Wechſel theologiſcher Richtungen, für die richtige Würdigung der Grundidee des Chriſtenthums den unverrückbaren Maßſtab dar.

Die Aufklärer hatten das chriſtliche Problem der Verſöhnung dadurch verſpielt, daß ſie einerſeits die Verpflichtung der Menſchen gegen das Geſetz Gottes auf den relativen Maßſtab ihrer individuellen innern und äußern Lage zurückgeführt und andererſeits

jede innere Gewißheit einer begangenen Schuld in Abrede gestellt hatten. Insbesondere hat Töllner den Maßstab der Vorsätzlichkeit einer Uebertretung so gehandhabt, daß das Schuldbewußtsein fast unmöglich gemacht wurde (S. 407), und Eberhard hat gemeint, nur durch die Erfahrung eines physischen Uebels die Thatsache des subjectiven moralischen Uebels feststellen zu können (S. 404), während alle Erörterungen seiner Gesinnungsgenossen darauf hinwiesen, daß beide in den seltensten Fällen in der Erfahrung zusammentrafen. Dieser Unsicherheit stellt Kant nicht blos die strenge Verbindlichkeit des aus dem praktischen Bewußtsein der Freiheit entspringenden Gesetzes, sondern zugleich die aus dem intelligibeln Begriffe der Freiheit nothwendige Zurechnung des ganzen empirischen Verlaufes des Handelns oder Uebertretens entgegen. Durch seinen Begriff von der absoluten Verbindlichkeit des Sittengesetzes, so wie derselbe dem Begriffe der Freiheit entspricht, begründet ferner Kant das entsprechende subjective Bewußtsein von der eventuellen Verschuldung gegen das Gesetz sicherer, als es durch die Lehre von der Erbsünde geschehen ist. Denn diese Theorie hat niemals ein ihr entsprechendes praktisches Bewußtsein erzeugen können, weil das Attribut der Schuld an der Erbsünde niemals in genügendem Grade bewiesen worden ist und nicht bewiesen werden konnte. In der Asketik des Mittelalters wird deshalb das Bewußtsein der Erbsünde theils in die Häßlichkeit, die Ekelhaftigkeit und dgl. umgebogen, theils auf die creatürliche Nichtigkeit reducirt. Diese Beurtheilung beherrscht auch seit Joh. Arndt die Asketik in der lutherischen Kirche. Als nun die Aufklärung die Aufmerksamkeit auf die individuelle active Sünde richtete, deren Schätzung durch die Lehre von der Erbsünde gehindert worden war, wirkte die Erfahrung, die man an dem letztern Begriff gemacht hatte, dahin, daß die Sünde überwiegend als natürliche Schwäche aus Sinnlichkeit bestimmt und nicht als durchgehende Schuld erkannt wurde.

Es liegt in dem eigenthümlichen Unterschiede des Willens von der Natur, daß die Gesetze jenes, welche auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntniß entdeckt werden, als erkannte Richtpunkte seiner Verwirklichung den praktischen Verlauf des Willens der Art nach verändern können, während unsere Erkenntniß der Gesetze der Natur auf die Art ihres Verlaufes nicht einwirkt. Obgleich also Kant sich wohl bewußt war, daß er als Philosoph

die Moralität nicht mache, sondern als gegebene Größe vorfinde, um ihre Principien zu erkennen, so liegt es in der Sache, daß die Entdeckung der Gesetze des Willens die Erkenntniß des praktischen Motivs des Lebens selbst ist. Auch die Aufklärung war nicht blos ein Glied in der Entwickelung der Theologie und Moralphilosophie, sondern zugleich eine eigenthümliche Erscheinung im Gebiete der Sitte und der Religion, und zwar war das letztere der Fall wegen der zugleich dogmatischen und populären Art ihrer Grundsätze. Hingegen ist es durch die kritische Art der Sittenlehre Kant's bedingt, daß dieselbe keine unmittelbare Bedeutung für die Religion hat. Allein sie behauptet eine solche in mittelbarer Weise dadurch, daß sie diejenige sittliche Selbstbeurtheilung feststellt, welche das Christenthum als Protestantismus für seine normale Selbstdarstellung voraussetzen muß. Deshalb hat die Fortbildung der Erkenntnißmethode der Ethik durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus. Denn derselbe grenzt sich gegen das mittelaltrige Christenthum ebenso entschieden dadurch ab, daß er in sittlicher Beziehung die Einheit und Geschlossenheit des Gesetzes als öffentlicher Ordnung behauptet, wie dadurch, daß er religiös sich auf die Unbedingtheit der Gnade Gottes gründet. Gerade die orthodoxe Ausprägung der Versöhnungslehre ist die Probe für die Geltung beider Tendenzen. Freilich erwies sich dieselbe nicht als probehaltig vor der absichtlichen Kritik der Aufklärer und vor der unbewußten Empfindung der halborthodoxen Gegner derselben von der Incongruenz ihrer Elemente; allein dieses ist dadurch herbeigeführt worden, daß die Theologen alsbald den Begriff des Sittengesetzes in der Form eines Rechtsgesetzes verstehen zu sollen meinten. Die Strenge, in welcher Kant die Verbindlichkeit des Gesetzes behauptete, und die Deutlichkeit, in welcher er den sittlichen aus Freiheit entspringenden Charakter desselben zeigte, bezeichnen also nicht blos die Ueberwindung der Grundsätze der Aufklärung, sondern zugleich die Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation.

Ich erinnere also an die Grundgedanken der Moralphilosophie Kant's [1]). Sie hat zum Object das Gute. Gut ist nur als Attribut des Willens zu verstehen. Gut ist der Wille, welcher sich

1) Zunächst aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785).

durch die ſittengeſetzliche Pflicht und nicht durch Neigungen bestimmen läßt, welcher die Pflicht nur um der Pflicht willen, auch nicht aus einer Neigung zur Pflicht erfüllt, ſondern aus Achtung vor dem Geſetz. Die Pflicht iſt der Maßſtab des Guten als Ausdruck der Allgemeingiltigkeit des Geſetzes; deshalb wird die objective Pflicht in der ſubjectiven Maxime des Handelns ergriffen, wenn dieſelbe ſo beſchaffen iſt, daß ſie auch als allgemeines Geſetz gelten kann. Handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Geſetze werden ſollte. Iſt dies Ergebniß aus der Aufklärung der gewöhnlichen moraliſchen Denkweiſe gewonnen, welche die reine pflichtmäßige Geſinnung als die eigentlich und einzig moraliſch werthvolle anerkennt, ſo beginnt die wiſſenſchaftliche Sittenlehre mit der Frage, wie die ſo beſtimmte Moralität möglich iſt. Dieſe Frage kann nicht wieder aus der Erfahrung beantwortet werden, da dieſelbe kaum jemals einen Fall darbietet, in welchem das Bewußtſein von der Pflicht ohne Vermiſchung mit Neigung oder Selbſtliebe wirkſam iſt, die wiſſenſchaftliche Frage findet alſo ihre Beantwortung nur durch die aprioriſche Erkenntniß der Eigenthümlichkeit des Willens, welcher nicht blos überhaupt nach ſeinem Geſetze wirkt, wie jedes Ding der Natur, ſondern nach der Vorſtellung von ſeinem Geſetze, als praktiſche Vernunft. Zunächſt kommt es aber in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" darauf an, jene blos formale Faſſung der Maxime der Moralität nach ihrem Inhalte und ihrer Grundbedingung zu ergänzen. „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich beſtimmt, ſo ſind die Handlungen eines ſolchen Weſens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch ſubjectiv nothwendig, d. i. der Wille iſt ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als gut erkennt." „Die Vorſtellung eines objectiven Princips, ſofern es für einen Willen nöthigend iſt, heißt ein Gebot der Vernunft, und die Formel des Gebots heißt Imperativ". Der Imperativ der Pflicht iſt nun nicht hypothetiſch, ſondern kategoriſch. Die Gebote jener Art beziehen ſich immer auf beſondere relative Zwecke, welche über die gebotenen Handlungen hinausliegen, ſie ſind alſo im Verhältniß zu dieſen beſonderen Zwecken analytiſch. Der kategoriſche Imperativ der Pflicht iſt hingegen immer ſynthetiſch, als Ausdruck davon, daß die Sittlichkeit, welche ihm gemäß verwirklicht werden ſoll, Zweck an ſich, der

absolute Zweck ist. „Gesetzt also, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen.“ Als solcher Zweck, der niemals blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche angesehen werden kann, wenn nicht sein Wesen verletzt werden soll, existirt der Mensch, überhaupt jedes vernünftige Wesen, welches in diesem Sinne niemals als Sache, sondern immer als Person geschätzt wird. Die Maxime des Handelns wird also den Werth des allgemeingiltigen Gesetzes in dieser Formel des kategorischen Imperativs erreichen: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst.* Diese Formel ist nicht aus der Erfahrung abgeleitet, wegen ihrer Allgemeingiltigkeit und ihrer Objectivität. Indem also diese Regel aus reiner praktischer Vernunft entspringt, nämlich aus der Vernunft des Wesens, welches in der Auffassung dieser Regel sich als Selbstzweck bethätigt, so giebt sich hierin als drittes praktisches Princip des Willens das Gesetz kund, daß *der Wille jedes vernünftigen Wesens nur als allgemein gesetzgebender Wille, also in seiner Autonomie sittlich ist.* „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so, daß er auch als selbstgesetzgebend, und deshalb allererst dem Gesetze unterworfen angesehen werden muß.“ Hiedurch erst ist alles besondere Interesse, welches beim Wollen aus Pflicht sich trübend einmischen möchte, ausgeschlossen, und der Unterschied des kategorischen Imperativs von jedem hypothetischen vollendet. Hiedurch wird es aber auch möglich, den Endzweck des moralischen Handelns auf eine concrete universelle Bestimmung hinauszuführen. Denkt man sich die vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze unter der Bedingung verbunden, daß jedes derselben in seiner allgemeinen gesetzgebenden Haltung von allem Unterschiede und allem Inhalte seiner Privatzwecke abstrahirt, so gewinnt man den Begriff eines *Reiches der Zwecke*, in welchem Jeder Glied ist, sofern er in autonomer Weise dem Gesetze unterworfen ist. Dieses Gesetz, daß jeder sich selbst und alle Anderen niemals blos als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll, bezeichnet aber die Würde des Menschen, die Er-

habenheit desſelben über jedes ſächliche Aequivalent. Alſo die praktiſche Nothwendigkeit der Pflicht beruht ſchließlich auf der Idee der Würde der durch das Sittengeſetz mit einander verbundenen Menſchen, welcher es auch entſpricht, daß dieſelben keinem Geſetze gehorchen, als welches ſie zugleich ſich ſelbſt geben.

Indem der Begriff des Sittengeſetzes in den Merkmalen der Allgemeingiltigkeit, des Zweckes der Würde aller vernünftigen Weſen, der Verbindlichkeit durch Autonomie vollendet iſt, führt die Frage nach der Möglichkeit dieſes kategoriſchen Imperativs auf die Freiheit des Willens als den Realgrund. Dieſer Begriff aber, der nicht in der Erfahrung gegeben iſt, alſo auch über die metaphyſiſche Erklärung hinausliegt, wird durch die „Kritik der praktiſchen Vernunft“ als denkbar, als giltig und als nothwendig erwieſen[1]). Die Freiheit in dem negativen Begriffe als unbedingte Cauſalität iſt durch Erfahrung nicht erkennbar. Denn dieſe bezieht ſich auf Erſcheinungen in der Zeit; der Zuſammenhang derſelben folgt aber der Naturnothwendigkeit, in deren Bereich jede Urſache durch vorhergehende bedingt iſt. Soll alſo die Freiheit doch als Prädicat eines Weſens denkbar ſein, welches als Glied der Erſcheinungswelt ſich der Naturnothwendigkeit nicht entziehen kann, ſo muß die Freiheit demſelben Weſen als Ding an ſich, als Glied einer intelligibeln Welt beigelegt werden. Sie iſt nur als transſcendentaler Begriff denkbar, nicht ſchon als pſychiſche Function, da ſie auch als ſolche in die Naturnothwendigkeit der Vorſtellungsreihen verflochten wäre. Bezeichnet alſo die Freiheit den Willen als unbedingte Cauſalität außer der Zeit im Unterſchiede von ſeinen in der Zeit und unter der Naturnothwendigkeit verlaufenden Erſcheinungen, ſo löſt ſich durch dieſe Unterſcheidung auch die Frage, ob nicht alle unſere Handlungen durch Gott als oberſte Urſache determinirt ſind. Nämlich ſofern Gott unſer Schöpfer iſt, ſteht er und ſeine Schöpfung ebenſo außer der Zeit, wie unſere Freiheit. Wirkt er alſo nicht in der Zeit, ſo ſind auch nicht unſere Handlungen als Erſcheinungen auf

1) Die Andeutungen in dem dritten Abſchnitt der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ ſtützen ſich auf die in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) dargeſtellte Auflöſung der dritten Antinomie der reinen Vernunft, und finden ihre hiemit übereinſtimmende Ausführung in demjenigen Theile der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ (1788), welcher überſchrieben iſt: „Kritiſche Beleuchtung der Analytik der reinen praktiſchen Vernunft.“

ſeine Cauſalität zurückzuführen. Iſt alſo unſere Freiheit als unbedingte Cauſalität denkbar, indem wir uns als Ding an ſich von dem zeitlichen Verlaufe unſerer Handlungen und Vorſtellungen unterſcheiden, ſo iſt eben dieſer Geſichtspunkt der Selbſtbetrachtung für uns giltig. Wir handeln wirklich unter der Idee der Freiheit, indem wir nicht nach den Zeitbedingungen unſeres Wirkens uns betrachten, ſondern als beſtimmbar durch Geſetze, die wir durch Vernunft uns ſelbſt geben. In dem intelligibeln Charakter ſetzen wir nichts als vorhergehend vor unſerer Willensbeſtimmung; ſondern jede Handlung, überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechſelnde Beſtimmung des Daſeins, ſelbſt die ganze Reihenfolge der Exiſtenz als Sinnenweſen, gilt im Bewußtſein unſerer intelligibeln Exiſtenz ſtets als Folge, niemals aber als Beſtimmungsgrund unſerer Cauſalität. Hiefür ruft Kant das „wunderſame Vermögen“ des Gewiſſens als Zeugen an, welches die Entſchuldigung einer geſetzwidrigen Handlung als eines *unvorſätzlichen Verſehens* nicht gelten läßt, ſondern die Unachtſamkeit und die Gewohnheit derſelben, woraus ſolches Verſehen entſpringt, nach der Spontaneität der Freiheit beurtheilt und verurtheilt. Darauf beruht auch die Reue über eine längſt begangene That bei jeder Erinnerung derſelben, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligibeln Exiſtenz ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehört. Die Idee der Freiheit aber iſt keineswegs in zufälliger Weiſe für uns giltig, ſo daß wir ohne Beeinträchtigung unſeres Weſens uns ihr entziehen könnten, ſondern ſie iſt nothwendig. Wir müſſen dieſes Vermögen als unſer eigenes denken. Denn die Freiheit oder Autonomie des Willens iſt der unumgängliche Grund des Sittengeſetzes; dieſes würde uns nicht abſolut verpflichten, wenn nicht die Idee der Freiheit nothwendig gälte. Wir können aber nicht von dem kategoriſchen Imperativ abſtrahiren; hieraus (als Erkenntnißgrund) folgt die Freiheit des Willens nothwendig, ſo wie aus deſſen geſetzgebender Function (als Realgrund) das Sittengeſetz hervorgeht.

Es iſt nicht zufällig, daß die dem Menſchen weſentlich eigenthümliche Selbſtbeurtheilung unter der Idee der Freiheit gerade an der Reue und an dem verurtheilenden Spruche des Gewiſſens nachgewieſen wird. Sind nämlich die Menſchen in die Sünde verflochten, ſo iſt das Schuldbewußtſein die einleuchtendſte Probe

dafür, daß ſie doch nicht überhaupt der Naturnothwendigkeit verfallen ſind. Umgekehrt aber iſt die praktiſche Gewißheit der Freiheit die unumgängliche Grundbedingung dafür, daß man ſich für ein zeitlich vergangenes Vergehen oder für die ganze Kette des empiriſchen Charakters verantwortlich macht. Daß die Aufklärer die Zurechnung einer Handlung als Sünde auf die vorſätzlichen Uebertretungen beſchränkten, folgte aus der Leibnitz'ſchen Auffaſſung des Willens als einer Kraft, die durch Vorſtellungen bewegt wird. Kant behauptet mit Recht, daß hiedurch der Begriff der Maſchine nicht weſentlich überſchritten, daß durch dieſen Ausdruck nur eine relative Freiheit erreicht werde. Wird alſo in dieſer blos pſychologiſch beſtimmten Freiheit nicht das gedacht, was der Naturnothwendigkeit entgegengeſetzt wäre, ſo kann es nicht Wunder nehmen, daß die Verantwortlichkeit für die nicht vorſätzlichen Uebertretungen dadurch ausgeſchloſſen wird. Alſo das exacte und zuſammenhängende Schuldbewußtſein, ohne welches die chriſtliche Idee der Verſöhnung überhaupt nicht verſtändlich iſt, wird methodiſch nur möglich in einer Selbſtbeurtheilung nach der Idee der Freiheit im Sinne Kant's. Aber die Schuld wird auch als objectives Verhängniß nur begriffen, weil und ſofern aus der Idee der Freiheit das ſubjective Schuldbewußtſein erzeugt werden kann. Wer auf dieſe Selbſtbeurtheilung nicht eingeht, hält ſeine Sünde entweder für ſein Recht oder für eine Schwäche, deren Verantwortung nicht auf ihn fällt. Wer aber die entgegengeſetzte Anſicht für ſich vollzieht, iſt im Stande, auch an den Anderen und anders Geſinnten die Schuld zu erkennen, und ihre die Sünde ſteigernde Wirkung an den Anderen zu beſtätigen. Und ſo wie die Idee der Freiheit in ihrer Wechſelwirkung mit dem Sittengeſetz, alſo in der praktiſchen Rückſicht, welche weiter trägt, als die theoretiſche Erkenntniß, ihre objective Realität bewährt, ſo iſt auch die objective Geltung der Schuld im Verlauf des Lebens des Einzelnen, wie in der Verbindung der Menſchen unter einander in einer Art erwieſen, an welche die orthodoxe Behandlung des Begriffs (S. 407) nicht hinanreicht. Was die kirchliche Ueberlieferung mit dem Begriff der Erbſünde ausdrücken will, kann von Niemand als Schuld aufgefaßt werden, der nicht den empiriſchen Zuſammenhang ſeines eigenen Lebens in ſich und mit dem Leben des Geſchlechtes von ſich unterſcheidet, von ſich, wie er unter der Idee der Freiheit und unter der Verbindlichkeit des Sittengeſetzes ſein

ſoll. Iſt mit der Erbſünde die Erkenntniß des Sittengeſetzes auf das bekannte undeutliche Fünkchen der Concordienformel herabgeſetzt, ſo kann ſie nicht als Schuld gewußt werden. Iſt dies hingegen im Verhältniß zur Wahrheit der Verſöhnung nothwendig, ſo muß die Freiheit im Sinne Kant's eingeräumt werden, als die Kraft, das Sittengeſetz, welches nach Form und Inhalt univerſell iſt und abſolut verpflichtet, in autonomer Weiſe zu produciren. Unter welchen empiriſchen Bedingungen dieſe Inſtanz wirkſam werden kann, muß vorbehalten werden. Aber man enthalte ſich der Einwendung, daß dieſe Behauptung pelagianiſch, alſo unrichtig ſei; denn wer den pelagianiſchen Begriff von der Freiheit und den Kantiſchen nicht zu unterſcheiden vermag[1]), dürfte wenig geeignet ſein, ſein Urtheil in dieſer Sache abzugeben.

Ein charakteriſtiſches Merkmal des moraliſchen Standpunktes der Aufklärung, welches gerade zur Auflöſung der Verſöhnungsidee wirkſam wurde, war die allgemeine Beziehung des Begriffs der Strafe auf den Zweck der Beſſerung (S. 403). Was Andere aus Rückſicht auf die rechtliche Gemeinſchaft dieſer Umdeutung des Strafbegriffs entgegengeſtellt hatten, die Abzweckung der Strafe auf die Abſchreckung Anderer, ordnete ſich doch auch dem eudämoniſtiſchen Princip der Moral unter, mit dem einzigen Unterſchied, daß nicht das Wohl des Einzelnen, ſondern das der menſchlichen Geſellſchaft als Endzweck geſetzt wurde. Die Gleichartigkeit der Standpunkte von Michaelis und von Eberhard erweiſt ſich deshalb darin, daß nicht nur jener den Beſſerungszweck neben dem Zwecke der Abſchreckung zugeſtehen konnte, ſondern beide übereinſtimmend das phyſiſche Uebel, welches einer gewiſſen Handlungsweiſe folgt, als den einzigen Erkenntnißgrund für die Immoralität derſelben gelten laſſen wollten (S. 404. 420). Hiegegen erhebt Kant den Einſpruch[2]), daß die Strafe weſentlich Vergeltung iſt. Aus der Idee unſerer praktiſchen Vernunft, welche die Uebertretung eines ſittlichen Geſetzes als Schuld beleuchtet, folgt auch ihre Strafwürdigkeit. „Nun läßt ſich mit dem Begriff der Strafe als ſolcher doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden.

1) Landerer, Neueſte Dogmengeſchichte (1881) S. 57 urtheilt über die Kr. der pr. V., daß Kant den Deismus und Pelagianismus kanoniſirt habe!

2) Kritik der praktiſchen Vernunft, 1. Th. 1. Buch, 1. Hptſt. § 8. (In der neuen Ausgabe der ſämmtlichen Werke Kant's von Hartenſtein Bd. V. S. 40.)

Denn obgleich der, welcher straft, zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muß sie doch zuvor als Strafe, d. h. als bloßes Uebel für sich selbst gerechtfertigt sein. In jeder Strafe als solcher muß zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche des Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden sein, aber auf diese hat der Strafwürdige nach seiner Aufführung nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem Moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen, das Verbrechen habe eben darin bestanden, daß man sich eine Strafe zugezogen hat, indem man seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch that. Die Strafe würde auf diese Art der Grund sein, etwas ein Verbrechen zu nennen[1]), und die Gerechtigkeit müßte darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern. Denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Uebel, die sonst daraus folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hieß, nunmehr abgehalten wären."

57. Das kritische Verfahren in der Erkenntniß der Bedingungen der praktischen Vernunft hat den Sinn, daß die so entdeckten Principien den erfahrungsmäßigen Verlauf des Handelns als die Bedingungen und Merkmale davon begleiten, daß das Handeln wirklich moralisch ist. Erst auf einer gewissen Entwickelungsstufe des empirischen Charakters also wird man das Bewußtsein davon suchen dürfen, daß man für den ganzen Verlauf des Handelns verantwortlich sei, daß das Handeln seinen Werth in der Achtung vor dem Gesetze als solchem und in der allseitigen Wahrung der Menschenwürde besitze, nicht aber, wenn es durch irgend eine Neigung zum Wohlsein motivirt ist. Erst unter diesen Bedingungen wird das Bewußtsein der sittlichen Autonomie eintreten, welches insofern sich dem Gesetze unterwirft, als es dasselbe in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe für

1) Gerade hierauf kam Eberhard's Meinung hinaus (s. o. S. 404).

das Handeln ſelbſt erzeugt. Mag es nun richtig ſein oder nicht, daß die Moralität nur im Gegenſatz gegen jeden Trieb verwirklicht wird, und daß die richtige Achtung vor dem Geſetz jede Vermiſchung der moraliſchen Neigung mit dem Pflichtbegriff ausſchließt, ſo ſteht doch feſt, daß das Subject des erſcheinenden moraliſchen Handeln jenes im intelligibeln Sinne freie, aber zugleich ſinnlich beſtimmte und individuell eigenthümliche Selbſt iſt, welches ſich von jedem andern unterſcheidet. Aus dieſer Rückſicht beſtimmt Kant ſchon in der „Kritik der reinen Vernunft“ [1]), und danach in der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ den Begriff des höchſten Gutes nicht als die Tugend, ſondern als die Verbindung der Tugend und der Glückſeligkeit, ſo daß jene die oberſte Bedingung der letztern, die Verbindung beider aber das denkbare Vollendete für den Menſchen bedeutet. Da nun das cauſale Verhältniß zwiſchen der Glückſeligkeit und der Tugend nicht den Sinn haben kann, daß das Streben nach Glückſeligkeit die Tugend begründet, und da umgekehrt die nothwendige Abhängigkeit der Glückſeligkeit von der Tugend innerhalb der Sinnenwelt nicht erwieſen werden kann, ſo muß die Verbindung ſo aufgefaßt werden, daß man unter Abrechnung aller Zwecke und aller Hinderniſſe der Moralität, als Glied einer moraliſchen Welt, welche als praktiſche Idee ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll, auf die Verwirklichung dieſes Verhältniſſes hofft, indem man das rein moraliſche Geſetz erfüllt. Um dieſes höchſte Gut als praktiſch möglich zu denken, werden die Unſterblichkeit der Seele und das Daſein Gottes als Bedingungen der Verbindung von ſittlicher Würdigkeit und Glückſeligkeit aus der praktiſchen Vernunft poſtulirt. Auf dieſem durch den Begriff des höchſten Gutes beſtimmten Wege alſo kommt man zur Religion, d. h. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote. Der Geſichtspunkt dabei iſt nicht eudämoniſtiſch, nicht ein Verſtoß gegen die ſittliche Autonomie, ſondern die dem praktiſchen Poſtulate der Gottesidee entſprechende Rückſicht, das moraliſche Geſetz, welches zur Erſtrebung des höchſten Gutes verpflichtet, auch mit der unabweislichen objectiven Bedingung deſſelben in Verbindung zu ſetzen.

---

1) Der transſcendentalen Methodenlehre zweites Hauptſtück. Der Kanon der reinen Vernunft. A. a. O. III. S. 526—540. Vgl. Gottſchick, Kant's Beweis für das Daſein Gottes. Torgauer Gymnaſialprogramm 1878.

Da nun die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ sich nach diesem Zusammenhange richtet, so wird es sich fragen, ob derselbe ebenso überzeugend ist, wie die kritische Ermittelung der wesentlichen Principien des moralischen Handelns. Indem die Einheit von Tugend und Glückseligkei: als Inhalt des höchsten Gutes oder als Endzweck der reinen praktischen Vernunft gesetzt wird, so erinnert doch Kant wiederholt daran, daß es darum nicht als Bestimmungsgrund des reinen Willens betrachtet werden darf, sondern daß das moralische Gesetz allein der Grund ist, sich das höchste Gut und dessen Bewirkung und Beförderung zum Objecte zu machen. Also nicht blos die Handlungsweise auf jenen Endzweck hin soll nur durch die Achtung vor der Pflicht motivirt sein, sondern schon der Gedanke des höchsten Gutes selbst ist in erster Linie als Pflicht zu betrachten und dem moralischen Gesetze untergeordnet. Denn wenn man vor demselben irgend ein Object unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm das oberste praktische Princip ableitet, so wird, nach Kant, daraus jedesmal Heteronomie hervorgehen und das moralische Princip verfälscht werden. Nun ist aber das höchste Gut in dem von Kant eingeräumten Umfange von seinem Begriffe der Pflicht aus unbegreifllich. Ist der Gedanke der Pflicht nur dann rein, wenn er alle sinnlichen und individuellen Triebfedern, ja auch die moralische Neigung zur Pflicht ausschließt, so entspricht ihm nur die gegen die Glückseligkeit gleichgiltige Tugend als Ausdruck des höchsten Gutes. Schließt hingegen dieser Begriff die Glückseligkeit mit der Tugend zusammen, so kann er in moralischer Weise nicht erst unter dem Gesichtspunkte der Pflicht aufgefaßt werden. Die von Kant begangene Incongruenz erkennt man auch daraus, daß als das Subject der Hoffnung auf das höchste Gut der Träger des moralischen Willens vorgestellt ist, welcher zugleich Sinnenwesen ist, als das Subject der Pflichtgesetzgebung aber dasselbe Wesen, obgleich es zugleich Sinnenwesen ist. Soll nun doch das höchste Gut in dem bezeichneten Umfange und demgemäß die Wahrheit der Gottesidee als Postulat der praktischen Vernunft gelten, so gehört die Lehre davon schon nicht mehr der Kritik der praktischen Vernunft, sondern der empirischen Sittenlehre an[1]). Diese nun kann natürlich die

1) Der Kantianer C. Chr. Erhard Schmid in dem „Versuch einer

kritiſchen Principien der Moralität nur mit Hinzunahme anderer Regeln und Bedingungen geltend machen. Sofern alſo die kritiſchen Principien von Kant auch als die zureichenden Gründe für die Lehre vom höchſten Gute geltend gemacht werden, ſo liegt der Fehler des Verfahrens darin, daß er dieſelben als dogmatiſche Principien behandelt hat.

Daß die kritiſchen Principien der Moral, welche auf die intelligible Freiheit zurückführen, den Umfang der Bedingungen nicht erſchöpfen, unter denen der Menſch ſich als moraliſches Weſen bethätigt, erprobt ſich auch an folgender Ausführung in der „Kritik der praktiſchen Vernunft", über die Triebfedern derſelben [1]). Indem der freie Wille blos durch das Geſetz beſtimmt wird, ſo werden alle ſinnlichen Antriebe und alle Neigungen, ſofern ſie dem Geſetze zuwider ſein könnten, abgewieſen. Da aber dieſe Neigungen und Triebe durch Gefühl wirkſam werden, ſo wirkt ihnen auch das Geſetz dadurch entgegen, daß es ſelbſt ein Gefühl hervorruft, nämlich das der Achtung vor dem Geſetze. Wenn nun aber die Neigungen zuſammengefaßt Selbſtſucht heißen, ſo verhält ſich doch das Geſetz zu dieſer verſchieden, je nachdem ſie Selbſtliebe oder Eigendünkel iſt. Der letztere, als der reine Widerſpruch gegen das Geſetz, wird von demſelben ausgeſchloſſen; hingegen die Selbſtliebe, welche natürlicher Weiſe vor dem moraliſchen Geſetze in uns rege iſt, wird von demſelben nur eingeſchränkt. Das über Alles gehende Wohlgefallen an ſich ſelbſt wird vom Geſetze völlig niedergeſchlagen; hingegen das über Alles gehende Wohlwollen eines Jeden gegen ſich ſelbſt iſt moraliſch, wenn nur die Bedingung der Uebereinſtimmung mit dem Geſetze erfüllt wird. In dieſem Falle iſt es vernünftige Selbſtliebe. Man wird durch dieſe Diſtinction darauf vorbereitet, daß die Achtung vor dem Geſetze, indem ſie den ihr widerſprechenden Eigendünkel niederſchlägt, doch mit der vernünftigen Selbſtliebe ein Verhältniß der gegenſeitigen Einſchließung eingeht. Denn ein Gefühl, wenn es

---

Moralphiloſophie" (1790) geſteht das letztere Urtheil zu, indem er (S. 148) die Lehre vom höchſten Gut unter dem Titel: „Abſolute Vereinigung der reinen und empiriſchen praktiſchen Vernunft" vorträgt. Jedoch rechnet er die Lehre zur Kritik der praktiſchen Vernunft, erreicht alſo nicht die oben ausgeſprochene Disjunction.

1) Erſter Theil, erſtes Buch, drittes Hauptſtück. Bd. V. S. 76 ff.

auch durch den blos intellectuellen Grund des moralischen Gesetzes gewirkt wird, kann doch nicht anders vorgestellt werden, als in dem concreten individuellen Subject, welches zugleich Sinnenwesen und intelligible Freiheit ist. Ferner kann der Werth keines Gegenstandes und keines Gedankens, also auch nicht des moralischen Gesetzes gefühlt werden außerhalb des Gefühls der Selbstachtung. Indem also Kant zugesteht, daß dieses Gefühl der Achtung für das Gesetz nicht blos die Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst ist, welche subjectiv als Triebfeder wirksam ist, so scheint er den Punkt zu bezeichnen, auf welchem die Sittenlehre, um ihre Vollständigkeit zu erreichen, um die kritischen Principien der Moralität als die im Leben des Menschen wirksamen zu erweisen, zur empirischen Entwickelung übergehen muß. Allein das ist bei ihm nicht der Fall. Er verschiebt das Problem unter der Hand wieder so, daß er die Synthese der vernünftigen Selbstliebe und der gefühlsmäßigen Achtung vor dem Gesetz aus den Augen verliert. Der Grund davon ist der, daß er sich von dem Schema des ausschließenden Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit auch auf diesem Punkte nicht trennen kann, wo das moralische Gefühl der Gesetzachtung entweder nicht begreiflich ist, oder nur, wenn das empirische Ich nicht blos als das sich selbst erhaltende Centrum der sinnlichen Triebe, sondern als solches zugleich auch als Organ der intelligibeln Freiheit anerkannt wird. Anstatt dessen wird das Schema des Gegensatzes zwischen sinnlichen Trieben und moralischer Gesetzgebung, welches zur Kritik des Willensvermögens berechtigt ist, auch als dogmatischer Kanon für die wissenschaftliche Deutung des moralischen Gefühles angewendet. Es soll nicht dienen zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um diese in sich zur Maxime zu machen. Hier wird dogmatisch distinguirt, was nach dem kritischen Verfahren Kant's zusammengedacht werden mußte. Die subjective Maxime ist ja die Form, in welcher das objective Gesetz als allgemeingiltiges erkannt und angewendet wird. Ist nun das moralische Gefühl die Kraft, allgemeingiltige Maximen zu finden, so ist es das subjective empirische Organ, in welchem die intelligible Freiheit sich als gesetzgebend bewährt, als der Grund des objectiven Gesetzes. Dies ergiebt sich auch noch aus einer andern Rücksicht. Jene zweite auf den Inhalt des Gesetzes

berechnete Maxime, welche in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ aufgestellt wird: Handle immer so, daß du die Menschheit in deiner Person, sowie in den Personen der anderen nie blos als Mittel, sondern zugleich als Zweck behandelst, — ist nicht vollziehbar, außer unter Voraussetzung des entwickelten Gefühls für die Würde der Menschen. Dies ist aber nicht möglich außerhalb des Gefühls für die eigene Würde, und dies ist die vernünftige Selbstliebe, in welcher das sinnlich ausgestattete Individuum sein Triebleben nicht mehr gegen das Gesetz oder neben demselben her spielen läßt, weil es seine Bestimmung in der Einordnung in die geistige Gemeinschaft findet. Es ist charakteristisch, daß die „Kritik der praktischen Vernunft“ diese auf den Inhalt begründete Formulirung des Gesetzes nicht wiederholt hat. Denn in dem Maße, als der Begriff des Gesetzes nur formal bestimmt wird, hält sich Kant von der Beobachtung der Bedingungen fern, unter denen die Sittenlehre empirisch werden konnte. In demselben Maße aber überspannte er den kritischen Gesichtspunkt, und wandte dessen Schema auch auf das Problem an, in welchem er die empirisch wirksame Wurzel der kritisch ermittelten Principien der Moralität hätte anerkennen sollen.

Daß nun Kant die Religion als eine Art von Anhang der Moral dargestellt hat, ist ebenfalls darin begründet, daß die kritischen Principien der Moralität dogmatisirt und als die erschöpfenden Bedingungen des moralischen Bewußtseins und Handelns gebraucht werden. Wenn die Achtung vor der Pflicht und die autonome Erkenntniß derselben in der Erprobung der Maximen an ihrer möglichen Allgemeingiltigkeit *ohne Weiteres* zu Stande kommen, so führt das moralische Gesetz durch den von ihm vorgeschriebenen Begriff des höchsten Gutes zur Religion, d. h. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote. Kant behält hiebei ausdrücklich vor, daß auch bei dieser Vorstellung alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet bleibt, ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern wirksam werden dürften[1]), da doch nur das moralische Gesetz der Bestimmungsgrund des Willens ist, der zur Beförderung des höchsten Gutes angewiesen wird.

---

1) Die Erörterung in der „Kritik der reinen Vernunft“ über das höchste Gut und dessen Gewährleistung durch Gott wird aber gerade der Frage: was darf ich hoffen? untergeordnet. Werke III. S. 532.

Alſo trägt der Gottesgedanke nichts zum Begriffe des Geſetzes bei, und wenn dem ſo iſt, ſo kann man ſich denken, daß auch das höchſte Gut rein aus Achtung vor dem Geſetz erſtrebt werden kann, ohne daß das Daſein Gottes poſtulirt würde. Iſt man nun hiedurch darauf hingewieſen, welche Erwartungen von „der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu hegen ſind, ſo leuchtet andererſeits ein, welche Stellung der Gedanke an Gott oder die Religion einzunehmen hat, wenn der Gedanke des höchſten Gutes im Sinne Kant's und das moraliſche Gefühl der Achtung vor dem Geſetze als Functionen des empiriſchen Subjectes der Moralität anerkannt würden. Wie die Achtung des Einzelnen vor einem allgemeingiltigen Geſetze die ſittliche Gemeinſchaft in ihrer mannigfachen Gliederung vorausſetzt, ſo ſetzt das Streben nach der Harmonie zwiſchen Würdigkeit und Glückſeligkeit ein Verhältniß der menſchlichen Sittlichkeit zur Naturwelt voraus. Um das eine wie das andere als praktiſch giltig anzuerkennen und dabei die eigene ſittliche Autonomie zu ſichern, würde der Gedanke von Gott als der Vorausſetzung dieſer praktiſchen Lage des Menſchen in der Welt und des ſittlichen Subjects in der ſittlichen Gemeinſchaft zu poſtuliren ſein.

Dieſe Bemerkungen werden nun von Kant ſelbſt beſtätigt, indem er in dem dritten Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) den Sieg des guten Princips über das böſe und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden erörtert. Wie nämlich das Böſe im einzelnen Subjecte dadurch gefördert wird, daß dieſes ſich in der menſchlichen Gemeinſchaft befindet, ſo wird die Förderung und die ſchließliche Herrſchaft des Guten durch kein Mittel ſicherer erfolgen, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Geſellſchaft nach Tugendgeſetzen, welche dem ganzen Menſchengeſchlecht durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Die Idee von dieſem Ganzen iſt nun von allen moraliſchen Geſetzen unterſchieden; die Pflicht, auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wiſſen können, ob es als ſolches auch in unſerer Gewalt ſtehe, iſt ebenſo der Art wie dem Principe nach von allen anderen unterſchieden. Dieſe Pflicht erfordert nämlich die Vorausſetzung der Idee eines höhern moraliſchen Weſens, durch deſſen Veranſtaltung die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer allgemeinen Wirkung vereinigt werden. Denn wenn ein ethiſches Gemeinweſen zu Stande

kommen soll, so müssen alle Einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. In einem juridischen Gemeinwesen würde nun die Menge selbst der Gesetzgeber sein müssen, weil es sich um die Beschränkung der Freiheit eines Jeden handelt. In einem ethischen Gemeinwesen aber kann nicht das Volk der Gesetzgeber sein, weil alle Gesetze auf die Moralität, also auf das Innerliche der Handlungen gerichtet sind. Diese Gesetzgebung muß demnach von einem Andern als dem Volke ausgehen, und zwar von demjenigen Wesen, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, der auch als Herzenskündiger den Werth aller moralischen Handlungen festzustellen vermag. Dieses aber ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches Gemeinwesen nur als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen zu denken möglich; oder es kann als Reich Gottes nur durch Religion von Menschen unternommen werden, und zwar, damit es öffentlich sei, in der Form einer sinnenfälligen Kirche[1]).

Ist diese Betrachtung richtig, so bietet sie die Probe dafür, warum das Unternehmen, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu begreifen, in dem Sinne, in welchem Kant die letztere auffaßte, von vorn herein verfehlt war. Die Religion entspringt subjectiv immer aus der Rücksicht, die geistige Freiheit über der Natur, deren sich der Mensch a priori bewußt ist, im Vergleich mit seiner thatsächlichen Abhängigkeit von der Natur (in allen ihren Abstufungen bis zur menschlichen Gesellschaft hinauf) zu sichern durch das Postulat des Gedankens eines geistigen Urhebers von Geist und Natur und Ordners ihres Zusammenhanges. Die bloße (praktische) Vernunft aber, so wie Kant sie kritisch ermittelt hat, bezeichnet die unbedingte Causalität der Freiheit und die Selbständigkeit in der Erzeugung ihres Gesetzes. In dem Kreise dieser Begriffe findet die Religion keine auch nicht subjective Nothwendigkeit, weil von den Merkmalen der Abhängigkeit des Menschen vollkommen abstrahirt wird, in welchen die andere subjective Prämisse der möglichen Religion ausgedrückt ist. Aus der bloßen Vernunft im Sinne Kant's kann also kein noth-

1) Vgl. Werke VI. S. 175—177. 249.

wendiger, ſondern nur ein willkürlicher Schluß auf die Geltung der Religion gemacht werden, und deshalb iſt im Verhältniß zum intelligibeln Begriffe der Freiheit und der autonomen Erzeugung des Geſetzes die Betrachtung des letztern als göttlichen Geſetzes nur ein zufälliges Anhängſel der wiſſenſchaftlichen Principien der Moral. Oder wenn die Bedeutung der Religion aus der praktiſchen Vernunft mit Nothwendigkeit erſchloſſen wird, ſo iſt es die praktiſche Vernunft des empiriſchen, theils unfreien, theils freien Subjectes, welches als Glied der Sinnenwelt auf die von der Tugend bedingte Glückſeligkeit ſich richtet, und als Glied zugleich der Sinnenwelt und des ethiſchen Reiches Gottes den Gedanken von Gott poſtulirt[1]), und zwar dieſen als die nothwendige Vorausſetzung ſeiner gegenwärtigen ethiſchen und ſeiner zukünftigen kosmiſchen Stellung. Auch hiedurch wird es beſtätigt, daß das Poſtulat der Gottesidee, welches Kant in der „Kritik der praktiſchen Vernunft" vollzogen hat, entweder in ſeinem Sinne nicht überzeugend iſt, weil die Idee des höchſten Gutes ſchon nicht mehr kritiſch ſondern empiriſch begründet war, — oder eine rückwirkende Kraft zur Begrenzung der Begriffe von Freiheit und Autonomie der praktiſchen Vernunft ausübt, ſobald deren Geltung in der empiriſchen Sittenlehre erprobt wird. Obgleich alſo Kant ausdrücklich verſichert, daß die Idee Gottes, indem ſie aus der Moral hervorgehe, doch nicht die Grundlage derſelben ſei[2]), ſo iſt die Thatſache die, daß die Gottesidee entweder nicht nothwendig aus der (kritiſchen Begriffsreihe der) Moral hervorgeht, oder, ſofern ſie durch die (Geſammtheit der Bedingungen der) Moral nothwendig gefordert wird, als die Grundlage für die Geltung der menſchlichen Freiheit in der Sinnenwelt angeſehen werden muß.

58. Der religiöſe Geſichtspunkt, dem gemäß Kant in dem dritten Stücke ſeiner philoſophiſchen Religionslehre ſich die Möglichkeit des ethiſchen Gemeinweſens erklärt, hat keinen Einfluß auf ſeine vorhergehenden Erörterungen über „die Einwohnung des böſen Princips neben dem guten oder das radicale Böſe in der

---

1) In der Feſtſtellung des höchſten Gutes in der „Kritik der reinen Vernunft" gilt auch dieſer Maßſtab, nämlich die Weltſtellung des empiriſchen Menſchen, welcher moraliſch iſt.

2) A. a. O. S. 99.

menſchlichen Natur“ und über „den Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen“. Obgleich jenes erſte Thema ſich nothwendig auf die empiriſche Menſchheit bezieht, und obgleich in der Deutung des radicalen Böſen der Einfluß der menſchlichen Geſellſchaft auf den Einzelnen in Betracht gezogen wird, ſo wird dagegen in der zweiten Abhandlung das einzelne Subject in vollſtändiger Unabhängigkeit gegen alle Anderen vergegenwärtigt, und die Bedingungen des Kampfes gegen das Böſe ſchließlich doch nur nach den kritiſchen Geſichtspunkten der Moral beurtheilt. Ferner wird das Böſe in gar keine ſpecifiſche Beziehung auf Gott geſetzt; die Lehre davon trägt alſo nur den Charakter der empiriſchen Sittenlehre. Erſt die Lehre von dem Kampfe des guten Princips mit dem böſen wird mit dem chriſtlichen Gedanken von der Verſöhnung in Verbindung gebracht; und nur dieſe Darſtellung kann füglich den Anſpruch machen, daß ſie die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zeichnet. An dieſer Abhandlung bewährt Kant ſeine Verſicherung, daß die Idee der Religion aus der Moral (als dem Realgrunde) hervorgehe, und nicht die Grundlage derſelben bilde (ſo daß die Moral der Erkenntnißgrund für die Geltung der religiöſen Idee wäre). Das heißt, er führt hier aus, daß die chriſtliche Idee der Verſöhnung nur das an ſich unwirkſame Spiegelbild eines rein individuellen Verlaufes des moraliſchen Willens iſt, oder der zufällige Anhang desjenigen, was nur in der ſelbſtändigen Entwickelung des moraliſchen Subjectes wirklich iſt. Es iſt ja freilich im Vergleich mit der Aufklärung ſehr bedeutſam, daß die überlieferten Lehren von der Genugthuung Chriſti und der Rechtfertigung um ſeinetwillen einen ſolchen Eindruck auf Kant machten, daß er in ihnen gerade die Idee erkannte, welche ſich nach dem Maßſtabe der bloßen Vernunft als den Kern der Religion erwies. Schließlich kommt es doch nicht auf daſſelbe hinaus, ob ſie blos als Spiel der Phantaſie des nach der Kritik der praktiſchen Vernunft beurtheilten Subjects gelten ſoll, oder ob ihre Wahrheit im religiöſen Sinne durch die theoretiſche Kritik der Aufklärer aufgelöſt wird. Aber der Hintergrund des Begriffs des radicalen Böſen giebt dem Intereſſe Kant's an der Verſöhnungsidee doch höchſtens die Bedeutung einer Verheißung; und was im Gegenſatze zur Aufklärung Epoche macht, iſt eben die Anerkennung des radicalen Böſen in den Menſchen. Deshalb

iſt es für die vorliegende Aufgabe unumgänglich, auch dieſen Erſatz der Lehre von der Erbſünde in Betracht zu ziehen, der Lehre, durch deren theoretiſche Schwierigkeiten die Aufklärung ſich berechtigt achtete, auch ihre Tendenz als ungiltig preiszugeben.

Kant nämlich erkennt an, daß der Hang zum Böſen im Menſchen ſo früh wirkt, als ſich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menſchen äußert. Wenn er ihn natürlich oder angeborene Schuld nennt, ſo behält er freilich dabei vor, daß er in keinem Naturtriebe, ſondern in einer Maxime beſteht. Denn in jenem Falle würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Natururſachen zurückgeführt; welches ihr aber widerſpricht. Daß alſo der Menſch von Natur böſe heißt, bedeutet nur einen jeder Erfahrung vorhergehenden Grund der Annahme geſetzwidriger Maximen, und zwar in dem Umfange, daß der Menſch darin einen factiſchen Charakter ſeiner Gattung ausdrückt. Jener Grund kann nun nicht in einer Anerbung von den erſten Aeltern her geſucht werden, weil dadurch die Natururſache der Zeugung geſetzt wäre, welche die Zurechnung jenes Hanges ausſchließen müßte. Der Grund kann auch nicht in der Sinnlichkeit beſtehen; denn die natürlichen Neigungen haben an ſich keine directe Beziehung zum Böſen, jedenfalls keine directere als zur Tugend, da ſie ihrem Weſen nach auch den Stoff zu dieſer darbieten. Die böſe Maxime, welche die Form des Hanges bildet, ſchließt auch keine rebelliſche Verzichtleiſtung auf das moraliſche Geſetz überhaupt in ſich. Denn dieſes drängt ſich auch im ärgſten Menſchen kraft der moraliſchen Anlage unwiderſtehlich auf. Wenn alſo dies der Fall iſt, und wenn andererſeits die Triebfedern der Sinnlichkeit nach dem ſubjectiven Princip der Selbſtliebe in der böſen Maxime wirkſam ſind, ſo kommt dieſelbe dadurch zu Stande, daß die ſittliche Ordnung der Triebfedern umgekehrt wird. Das heißt, während das moraliſche Geſetz als die oberſte Bedingung der Befriedigung der Selbſtliebe gelten ſollte, iſt die böſe Maxime darauf geſtellt, daß die Triebfedern der Selbſtliebe und ihre Neigungen als Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes ſich geltend machen. Der Gegenſatz dieſer Beurtheilung des radicalen Böſen gegen die Lehre von der Erbſünde erſtreckt ſich alſo bei aller Analogie mit derſelben auf die formale und die materiale Seite der Sache. Das Böſe iſt nach Kant nicht natürlich angeerbt, und es iſt nicht die abſolute Rebellion

gegen das Sittengeſetz; es iſt nicht die Bosheit im formalen Sinne, die Geſinnung des Böſen als ſolchen, die Tendenz, dem Geſetze überhaupt zuwiderzuhandeln, wie es die Erbſünde ſein ſoll. Vielmehr findet Kant der Erfahrung gemäß, daß die Verkehrtheit des Herzens auch mit einer Tendenz der Geſetzmäßigkeit zuſammen beſtehen kann, daß das Böſe in vielen Menſchen die Stufen der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit nicht überſchreitet, und erſt auf einer dritten höhern Stufe ſich als vorſätzliche Schuld darſtellt. Aber eben die gewöhnliche Art, in welcher der Egoismus mit dem Geſetze capitulirt, wo eine egoiſtiſche Legalität mit unvorſätzlichen Uebertretungen abwechſelt, rechnet er nicht als ſchuldloſe Schwäche, ſondern erkennt darin ſchon die radicale Verkehrtheit, welche in der Maxime der Ueberordnung des Egoismus über das Geſetz den Widerſpruch gegen daſſelbe, alſo das Böſe darſtellt. Fragt es ſich nun nach dem Urſprung des radicalen Böſen, ſo kann derſelbe nicht als Zeiturſprung gefaßt werden, da das Handeln des Menſchen in der Zeit nicht als frei erſcheint, vielmehr jede Erſcheinung des Böſen in der Art zugerechnet wird, als ob man unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in die Uebertretung des Geſetzes gerathen wäre. Der Vernunfturſprung des böſen Hanges aber iſt unerforſchlich, weil hierin der unendliche Regreß vom Böſen zum Böſen eingeſchlagen würde. Wenn alſo auch nichts übrig bleibt, als daß die Maxime des Böſen als Act der ſpontanen Willkür vorgeſtellt werden muß, ſo bietet doch der intelligible Begriff der Freiheit nichts zu ſeiner Erklärung dar, weil dieſelbe vielmehr der Grund der Anerkennung des Geſetzes iſt, alſo als Grund auch des Gegentheiles in ſich widerſprechend ſein würde. Auch die bibliſche Geſchichte vom Sündenfalle, den die erſten Menſchen vom Stande der Unſchuld aus begingen, hat nur den allegoriſchen Sinn, daß der bei uns ſich ſtets vorfindende Hang als freie Willkür vorgeſtellt werden muß. Aber wenn die Zurechnung der vorhandenen Sünde den intelligibeln Begriff der Freiheit bewährt, ſo würde man Kant's ausgeſprochene Behauptung der Unerforſchlichkeit des Urſprungs der Sünde gewaltig mißdeuten, wenn man in der intelligibeln Freiheit des Menſchen auch nur den Grund der Möglichkeit des Böſen erkennen wollte [1]).

1) Kant's Worte ſind a. a. O. VI. S. 137 folgende: „Der Ver-

Denn der Gedanke derſelben begründet vielmehr die Möglichkeit der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. So ſchwer denkbar es iſt, daß ein natürlich böſer Menſch ſich ſelbſt zum guten mache, ſo iſt es doch möglich, weil die Achtung für das moraliſche Geſetz auch im böſen Hange fortdauert. Weil dieſe Achtung die ſubjective Gewißheit und die objective Nothwendigkeit ausdrückt, wir ſollen jetzt beſſere Menſchen ſein, ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch ſein können. Weil die Freiheit im intelligibeln Sinne der Grund des Bewußtſeins unſerer moraliſchen Beſtimmung iſt, iſt ſie auch die Kraft, dieſelbe zu verwirklichen, die Kraft, welche trotz der Corruption des empiriſchen Charakters die Revolution in der Geſinnung des Menſchen hervorruft, die einer Wiedergeburt oder neuen Schöpfung vergleichbar iſt. Die Empfänglichkeit für das Gute, welche hierin erreicht wird, bedarf freilich einer fortdauernden Bewährung auf dem Wege der Beſſerung. Allein für Gott, der den intelligibeln Grund des Herzens durchſchaut, für den die Unendlichkeit des ſittlichen Fortſchrittes Einheit iſt, iſt der Wiedergeborene ſo viel, als wirklich ein guter Menſch. Erſt mit dieſer Erklärung leitet Kant die bisher blos ethiſche Betrachtung in die religiöſe über; und es iſt nicht ſchwer, den Grund davon zu erkennen. Es iſt

---

nunſturſprung dieſes Hanges zum Böſen bleibt uns unerforſchlich, weil er ſelbſt uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime erfordern würde. Das Böſe hat nur aus dem Moraliſch-Böſen entſpringen können; und doch iſt die urſprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten. Für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſein könnte." Hienach finde ich nicht, daß Kant's Gedanke ausgedrückt wird von Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti 2. Thl. S. 974): „Dieſer Hang muß ſeinen Grund in der Freiheit haben; weil er aber in keiner zeitlichen That liegt, ſo weiſt er auf eine intelligible freie Urthat hin, durch welche die oberſte Maxime verkehrt wurde"; — und von Gaß (Geſch. der proteſt. Dogmatik B. 4. S. 290): „Als Erbſünde gedacht (?) gleicht die Sünde einer intelligibeln That, welche die Geſammtſumme der menſchlichen Verſchuldungen in Eins zuſammenfaßt." Dieſe Mißdeutungen ſind ohne Zweifel hervorgerufen durch den verwirrenden Eindruck einer mythiſirenden Traveſtie von Kant's Lehre. Man überſchreitet die Meinung deſſelben, wenn man die wirkliche Herkunft des Böſen aus der intelligibeln Freiheit durch eine That behauptet. Denn dadurch macht man auch dieſelbe zu einer Urſache in der Zeit, was die Freiheit ihrem Begriffe nach nicht ſein ſoll.

das Bedürfniß, den Werth der menſchlichen Freiheit, welche die eigenthümliche Beſtimmung des Menſchen ausdrückt, aber niemals vollſtändig in die Erſcheinung tritt, im Vergleich mit dem Complex aller Erſcheinungen, alſo mit der Natur ſicher zu ſtellen. Demgemäß mußte auch der Kampf des guten Princips mit dem böſen unter den religiöſen Geſichtspunkt genommen werden, da derſelbe in der empiriſchen Betrachtungsweiſe ſeiner Erſcheinungen gar nicht als ſolcher erkannt werden würde.

Denn wenn es allgemeine Menſchenpflicht iſt, ſich zum Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. zum Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit zu erheben, ſo geſteht Kant ferner zu, daß wir nicht Urheber dieſer Idee ſind, daß ſie vielmehr im Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können. Und deshalb ſoll es beſſer heißen, daß jenes Urbild ſittlicher Vollkommenheit, in welchem Gott ewig des Zweckes der Welt gewiß iſt, vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, und daß es die Menſchheit angenommen habe. Wenn nun Gott den Menſchen, der ſich bekehrt hat, trotz des ſteten Abſtandes ſeiner Leiſtungen von dem Ideal des Guten, doch als wohlgefällig und gut beurtheilt, ſo geſchieht dies unter dem Typus der perſonificirten Idee der Gott wohlgefälligen Menſchheit. In derſelben iſt nicht blos die höchſte mögliche Pflichtmäßigkeit des Handelns, ſo wie das Beiſpiel und die Lehre zur Ausbreitung jener Thätigkeit enthalten, ſondern auch die Bereitwilligkeit, alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode für das Weltbeſte zu übernehmen; da unſer Begriff von dem Grade der Kraft der moraliſchen Geſinnung dieſe Erprobung an Hinderniſſen in ſich ſchließt. „Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes, ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen, kann nun der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig, dadurch auch ſelig zu werden.“

So weit hat Kant ſich den Zuſammenhang der chriſtlichen Ideen angeeignet; und wenn man von der fragmentariſchen Art ihres Vortrages und von manchen Vorbehalten abſieht, ſo iſt ſeine Meinung etwa dem Arminianismus entſprechend, d. h. dem dogmatiſchen Typus, den auch der Rationalismus der Semler'ſchen Schule und der gleichzeitige Supranaturalismus mit unbedeutenden Abweichungen innehielten. Allein wenn Kant auch nur in dieſer Weiſe mit der religiöſen Idee Ernſt gemacht hätte,

ſo hätte er den Standpunkt der bloßen Vernunft aufgeben, und zu dem hiſtoriſchen Empirismus übertreten müſſen. Dies iſt jedoch nicht ſeine Abſicht. Deswegen wechſeln nicht blos in der kurzen Darſtellung des bezeichneten Zuſammenhanges mit den Zugeſtändniſſen an die Thatſache der chriſtlichen Offenbarung die Vorbehalte ab, daß das moraliſche Vernunftideal als perſonificirt nur vorgeſtellt werde; ſondern der mitgetheilte Schlußſatz des Abſchnittes erfährt eine Fortſetzung und Deutung ganz andern Sinnes, als welcher gemeint zu ſein ſchien. Nämlich der praktiſche Glaube an den menſchgewordenen Sohn Gottes, in welchem der Menſch Gott wohlgefällig wird, bezeichnet nicht den religiöſen Glauben, die Unterwerfung unter eine Ordnung, die nothwendig als göttliche vorzuſtellen wäre. Sondern das Subject dieſes praktiſchen Glaubens wird erklärt als derjenige, „welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſo wie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben; ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand wäre.“ Hiemit lenkt Kant wieder in die Betrachtungsweiſe ein, daß die religiöſe Idee zwar aus der Moral hervorgeht, aber nicht die Grundlage derſelben bildet. Da, wo er dem radicalen Böſen gegenüber die Idee der Wiedergeburt und der Wohlgefälligkeit vor Gott entwickelt hatte, wurde der Eindruck erweckt, daß der wiedergeborene Menſch bei der blos relativen Beſſerung, die er an ſich erfährt, ſein moraliſches Selbſtvertrauen realiter auf das göttliche Urtheil über den intelligibeln Grund ſeines Herzens zu begründen habe, und es kam darauf an, die wirkliche und nothwendige Vermittelung dieſes Poſtulates nachzuweiſen. Statt dieſes zu unternehmen, ſpricht jedoch Kant jetzt aus, daß der wiedergeborene Menſch trotz ſeiner empiriſchen Unvollkommenheit den Grund ſeines Selbſtvertrauens in ſich hat, und nur die Zuverläſſigkeit deſſelben in der abgeleiteten Vorſtellung des göttlichen Wohlgefallens abſpiegelt. Iſt dem aber ſo, ſo beſtätigt ſich wieder das Urtheil, daß die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nur eine zufällige Geltung hat, und daß das Subject der praktiſchen Vernunft die Spiegelung ſeines

Werthes im Gedanken von Gott ebenso gut unterlassen, wie vollziehen kann. Im Widerspruch mit einem vorher gethanen Ausspruch erklärt Kant, daß es keines Beispiels der Erfahrung bedürfe, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen, daß dieselbe vielmehr als solches schon in unserer Vernunft liege. Da wir ihr gemäß sein *sollen*, so müssen wir es auch *können*. Müßte man die Möglichkeit, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein, noch von etwas anderem, als von der absoluten Geltung des Gesetzes und von der Freiheit ableiten, so würde dem Gesetze das Ansehen des unbedingten und hinreichenden Bestimmungsgrundes des Handelns geschmälert. Diese Reflexion hat wieder den Sinn, daß die kritischen Principien der Moralität *ohne Weiteres* als die dogmatischen Principien der empirischen Sittenlehre gebraucht werden, und dient zur Bestätigung des oben ausgesprochenen Urtheils, daß in dieser Verwechselung der Grundfehler der Deutung der Religion durch Kant enthalten ist.

Indem nämlich die vollständige Umkehr des radical bösen Menschen aus seiner intelligibeln Freiheit *möglich* (potentia) ist, weil die darin ausgedrückte Bestimmung des Menschen zum Guten unverlierbar ist, so folgt nach Kant's eigenen Bemerkungen[1]) aus diesem Sollen nicht die Fähigkeit (actus) der Bekehrung. Nichts desto weniger nimmt Kant nachher diese Fähigkeit als wirksam zu jenem Zwecke an. In dieser den Prämissen zuwiderlaufenden Behauptung der unbedingten Kraft der gesetzgebenden Freiheit in dem empirisch bösen Menschen ist es dann begründet, daß die constitutive Bedeutung der religiösen Ideen in die blos subjective Spiegelung umgesetzt wird. Demgemäß verwandelt Kant auch den zuerst als nothwendig erkannten Gedanken der göttlichen Rechtfertigung des durch sich selbst Bekehrten in den Gedanken, daß derselbe, in dem auf seine Freiheit begründeten Selbstvertrauen sich selbst rechtfertigt; obgleich keinem Menschen gegen sich selbst die Einsicht

---

1) S. 139: „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ — Da wir aber doch bessere Menschen werden sollen, so „müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen.“

zugetraut werden kann, welche dem „Herzenskündiger" zukommt[1]). In derselben Richtung deutet er aber auch die Idee der Strafgenugthuung um, welche die kirchliche Lehre auf Christus bezieht. Da nämlich der Mensch, der vom Bösen anfing, und die begangenen unendlichen Uebertretungen auch durch seine nachfolgende Pflichtthätigkeit nicht vergüten kann, so haftet eine Schuld an ihm, welche unendliche Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes nach sich ziehen würde. Diese Schuld kann von einem Andern nicht getilgt werden, da sie nicht wie eine Geldschuld transmissibel, sondern die allerpersönlichste ist, welche nur der Strafbare selbst übernehmen kann. Wenn aber der Strafbare als der Wiedergeborene gedacht wird, so ist er zwar derselbe, aber zugleich doch ein Anderer als vorher. Indem also der Ausgang aus der verderbten Gesinnung an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln ist, welche der Wiedergeborene blos um des Guten willen übernimmt, so trägt er eben hiemit dasjenige, was seinem frühern Zustande als Strafe gebührte. Das soll die denkbare Wahrheit dessen sein, was an Christus, dem Repräsentanten der Menschheit, als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird.

Kant hat ohne Zweifel diese seiner Betrachtungsweise entsprechende Auskunft über das Problem der Satisfactionslehre selbständig gefunden. Und doch ist sie nichts weniger als neu. Denn schon der Wiedertäufer Johann Denk (S. 316) hat die ethische Autonomie des einzelnen Subjects mit dem Gedanken der nothwendigen Strafsatisfaction für die begangenen Sünden durch die Annahme ausgeglichen, daß der Wiedergeborene, indem er in seine ursprüngliche Verdammniß einwilligt und sein Fleisch tödtet, die Geltung des Gesetzes zur Bestrafung seiner früheren Sünden herstelle. Diese Uebereinstimmung ist auch durchaus erklärlich. Da der Eine wie der Andere das active ethische Subject in atomistischer Selbständigkeit setzt, dabei die Straferduldung durch einen Stellvertreter undenkbar findet, so lassen Beide die Combination zwischen nothwendiger Verdammungsstrafe und nothwendiger Besserung in dem Wechsel der subjectiven Zustände sich vollziehen. Beide aber drücken zugleich eine charakteristische christliche Wahrheit aus. Die Erduldung verschuldeter Uebel hat für den Wieder-

1) Deshalb kommt Kant nach dieser S. 156 vorgenommenen Umdeutung S. 162 auf den religiösen Gedanken zurück.

geborenen den Werth vergeltender Strafe, aber nicht mehr den Werth verdammender Strafe, wie für den Sünder. Hierin behält der Widerspruch Kant's gegen die aufklärerische Behandlung des Strafbegriffs (S. 437) seinen Bestand, und an sich ist der vorliegende Gedanke von unzweifelhafter Wahrheit. Nur ist es nicht evident, wie die Kämpfe und Leiden, welche der Wiedergeborene um des guten Princips willen sich zuzieht, als Strafen seiner sündlichen Vergangenheit erkannt werden sollen. In dieser besondern Anwendung des Grundsatzes hat Kant ohne Zweifel fehlgegriffen, ebenso wie Denk, welcher die asketische Seite des sittlichen Kampfes im Wiedergeborenen ohne Grund mit der Einwilligung in die ursprüngliche Verdammniß zusammenfaßt. Ferner fragt es sich, ob die Lehre von der Strafsatisfaction Christi wirklich als die personificirte Darstellung jener Idee gedeutet werden darf, wie Kant zum Schlusse behauptet, oder ob sie nicht eine Wahrheit ist, welche zu jenem Sinne der heilsamen Straferduldung den Schlüssel bildet.

Wenigstens weiß Kant der Versöhnungslehre in dem dritten Stück der philosophischen Religionslehre (der Sieg des guten Princips und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden) eine weiter greifende Bedeutung abzugewinnen. Es ist schon nachgewiesen worden (S. 444), daß Kant in diesem Zusammenhange nicht umhin gekonnt hat, auf die specifisch religiöse Erklärung der Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen sich einzulassen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß zugleich die Selbstthätigkeit der Menschen zu diesem Zwecke in Anspruch genommen wird. Durch dieses Mittel wird das moralische Reich Gottes als Kirche verwirklicht. Obgleich nämlich das Reich Gottes nur auf den reinen vernünftigen Religionsglauben zu gründen ist, daß wir alle Pflichten zugleich als göttliche Gebote zu erfüllen haben, so kann hierin auch nur das Ziel der Verbindung in der Kirche erblickt werden. Denn die Schwäche der menschlichen Natur ist daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals, jedenfalls nicht von Anfang an gerechnet werden kann. Deshalb lehnt sich die Existenz der Kirche an statutarische Gesetze, welche als göttliche vorgestellt auf Offenbarung zurückweisen, und in einem historischen Glauben zusammengefaßt werden. Geht also dieser historische Kirchenglaube in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen natürlicher Weise vor dem reinen moralischen Religions-

glauben her, ſo muß die Giltigkeit des letztern als des zu erreichenden Ziels in der Vorbereitungsſtufe aufrecht erhalten und durch die moraliſche Interpretation der Religions-Urkunden und -Inſtitute bewährt werden, damit die Kirche allmählich in die volle Geſtalt des Reiches Gottes übergeleitet werde. Dieſes Verhältniß macht nun Kant gerade an der Beurtheilung der überlieferten Verſöhnungslehre anſchaulich. Die Hoffnung der Seligkeit, geſteht er zu, knüpft ſich an die zwei Bedingungen, nämlich daß die Uebertretungen vor dem göttlichen Richter ungeſchehen gemacht werden, und daß man in einem neuen der Pflicht gemäßen Leben wandelt. Beide Bedingungen gehören nothwendig zuſammen, und die Probe darauf ſucht man darin zu machen, daß man das Eine von dem Andern ableitet. Die beiden möglichen Combinationen der Gedanken führen aber zu Antinomieen der Vernunft. Denn vorausgeſetzt erſtens, daß eine Genugthuung für die Sünden geſchehen ſei, ſo iſt nicht einzuſehen, wie ein vernünftiger Menſch, der ſich ſtrafſchuldig weiß, die von dem Andern beabſichtigte Strafſatisfaction auf ſich beziehen und glauben könne, daß ein guter Lebenswandel, um den er ſich bisher nicht bemüht hat, aus dieſer Anſicht folgen werde. Vielmehr wird er umgekehrt die Geltung jener Genugthuung für ſich nur von ſeinem nach Kräften gebeſſerten Lebenswandel ableiten. Alſo wird jenes Element des Kirchenglaubens nur gelten unter Vorausſetzung der Geltung des reinen moraliſchen Glaubens. Aber vorausgeſetzt zweitens, daß der Menſch von Natur verderbt iſt, und kein Vermögen in ſich findet, es künftig beſſer zu machen, ſo bedarf er des Glaubens, durch die Genugthuung eines Andern mit Gott verſöhnt zu ſein, und darf ſich in dieſem Glauben als gleichſam neugeboren anſehen, um alsdann den neuen Lebenswandel anzutreten. Alſo muß dieſer Glaube allem Streben nach guten Werken vorangehen, — welches dem vorigen Satze widerſtreitet. Dieſer Widerſpruch kann nun nach Kant nicht theoretiſch gelöſt werden, da wir keine Urſachen der Freiheitsbeſtimmung zum Guten oder zum Böſen erkennen können. Praktiſch hingegen fällt die Entſcheidung für die Giltigkeit der erſten Gedankenreihe aus, indem man ſtets mit demjenigen anzufangen hat, was wir thun ſollen, um deſſen würdig zu werden, was Gott für uns gethan haben mag. Denn wenn auch der hiſtoriſche Kirchenglaube mit der letztern Wahrheit beginnt, ſo iſt er doch nur Vehikel für den reinen Religionsglauben. Weil

dieſer den eigentlichen Zweck bildet, ſo muß man mit der entſprechenden Maxime des Thuns den Anfang machen, und die des theoretiſchen Glaubens als Mittel der Befeſtigung und Vollendung des erſtern brauchen, bis dieſe Stütze überhaupt nicht mehr nöthig iſt. — Kant ſtellt die Antinomie noch in folgender Form dar. Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menſchheit (den Sohn Gottes) an ſich ſelbſt iſt auf eine moraliſche Vernunftidee bezogen, ſofern dieſe uns nicht nur zur Richtſchnur ſondern auch zur Triebfeder dient, und es iſt alſo einerlei, ob ich von ihm als rationalem Glauben oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen iſt der Glaube an daſſelbe Urbild in der Erſcheinung, als hiſtoriſcher Glaube an den Gottmenſchen, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, welches ganz rational ſein muß. Allein in der Erſcheinung des Gottmenſchen iſt doch eigentlich das in unſerer Vernunft liegende Urbild, welches wir der geſchichtlichen Geſtalt unterlegen, eigentlich das Object des ſeligmachenden Glaubens; und ein ſolcher Glaube iſt einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. Alſo iſt die Antinomie beider Standpunkte nur ſcheinbar, weil man dieſelbe praktiſche Idee nur in verſchiedener Beziehung genommen durch einen Mißverſtand für zwei verſchiedene Principien anſieht. Wollte man aber den Geſchichtsglauben an die wirkliche Erſcheinung des Gottmenſchen zur Bedingung des ſeligmachenden Glaubens machen, ſo wären allerdings zwei entgegengeſetzte Standpunkte bezeichnet.

Unleugbar geſteht Kant der Idee von der Genugthuung Chriſti eine ſpecifiſchere Bedeutung zu, als daß ſie den Typus der richtigen Schätzung der Strafe durch jeden Wiedergeborenen darſtelle. Und zwar ſteht ſeine Anerkennung ihrer Nothwendigkeit in directem Verhältniß zu der Betonung der gründlichen Verderbtheit jedes Menſchen. Wenn er dennoch ſich über ihren conſtitutiven Einfluß auf das ſittliche Leben hinwegſetzt, wenn er ſie nur als zufälliges Vehikel in der Löſung dieſer praktiſchen Aufgabe gelten läßt, wenn er ſie in dem Maße überflüſſig findet, als dieſe Aufgabe nach den kritiſchen Principien der Moralität gelöſt werden kann, ſo bewährt ſich darin nur ſeine allgemeine Tendenz, welche er trotz aller durch den Eindruck der Religion abgenöthigten Zugeſtändniſſe innehält. Der nähere Grund der von ihm getroffenen Auskunft iſt aber in der Stellung enthalten, welche er

den Begriffen der Kirche und des Reiches Gottes zu einander giebt. Es ist nämlich ein Fehler, diese Begriffe im Wesen zu identificiren und sie nur als Stufen in der Verwirklichung derselben Sache zu unterscheiden. In diesem Fehler folgt Kant derjenigen Ueberlieferung, welcher er in allen übrigen Punkten sich entgegenstellt, der kirchlichen, sowohl der mittelaltrig-katholischen als der orthodox-protestantischen. Nur modificirt er die einfache Identität beider Größen, welche die frühere Entwickelung des Christenthums bezeichnet, durch die Behauptung, daß die Kirche die unreife Stufe des ethischen Reiches Gottes sei, und unter dieser Bedingung gewinnt er die Oppositionsstellung gegen das kirchliche Christenthum, welche alle scheinbaren Annäherungen an dasselbe bei ihm überwiegt. Faßt man Kant's Rationalismus unter diesem Gesichtspunkte auf, so bewährt sich auch an ihm die Beobachtung, welche an der Aufklärung gemacht wurde, daß die einschneidendsten Widersprüche, welche gegen das kirchliche Christenthum erhoben werden, dadurch bedingt sind, daß man mit der Kritik der Ueberlieferung nicht durchgreifenden Ernst macht, sondern in unkritischer Weise auf einzelnen Punkten ihr treu bleibt. Kirche und Reich Gottes bezeichnen die von Christus gestiftete Verbindung von Menschen unter ungleichartigen Beziehungen, welche gleichzeitig gelten, ohne je in einander überzugehen, welche jedoch in Wechselwirkung zu einander treten. Als Reich Gottes wird die Verbindung der an Christus Glaubenden gedacht, sofern dieselben die gemeinsame Aufgabe der Liebe gegen alle Menschen, also die sittliche Aufgabe ihrer intensiv und extensiv vollkommensten Verbindung verfolgen. Als Kirche oder Religionsgemeinde sind dieselben Gläubigen gedacht, sofern sie ihren Glauben in dem Danke und Lobe gegen Gott, in der Anerkennung seiner allgemeinen und besondern Leitung darstellen. Die Aufgabe des Gottesreiches kann freilich nicht als gemeinsame unternommen werden, wenn nicht auch die Gemeinschaft der Gottesverehrung gebildet wird. Und diese wiederum erfordert zu ihrer Erhaltung und Ausbreitung eine Menge von Thätigkeiten sittlicher Art, welche in ihrer Motivirung durch die Liebe zugleich auf die Verwirklichung des Gottesreiches bezogen sind. Allein da die Richtung der Functionen, welche der Kirche wesentlich sind, direct auf Gott geht, die Richtung der Functionen, welche dem Reiche Gottes wesentlich sind, direct auf die Menschen, so können beide Formen menschlicher Gemeinschaft

ſich nicht als Stufen zu einander verhalten. Hat nun ferner die Idee von der Verſöhnung den Sinn, daß dem in der Sünde verkehrten Menſchen ſeine Richtung auf Gott möglich gemacht werde, ſo kann die Giltigkeit dieſes Gedankens niemals überflüſſig werden, wenn auch derjenige, welcher ſich unter dieſem Geſichtspunkt zu betrachten hat, zugleich für die Thätigkeit im Reiche Gottes in Anſpruch genommen wird. Deshalb tritt Kant in die Bahn der Aufklärung zurück, indem er mit Nichtachtung des Gewichtes des natürlichen Böſen die Auskunft ertheilt, daß man mit allen Kräften einem Gott wohlgefälligen Wandel nachſtreben müſſe, um glauben zu dürfen, daß die uns ſchon durch die Vernunft verſicherte Liebe Gottes zur Menſchheit in Rückſicht auf die redliche Geſinnung den Mangel der That, auf welche Art es auch ſei, ergänzen werde.

Dieſes ziellose Ringen zwiſchen den Eindrücken der religiöſen Ideen des Chriſtenthums und dem Anſpruche an unbedingte Selbſtändigkeit der Moralität, welches ſich in Kant's philoſophiſcher Religionslehre darſtellt, bringt es zu keiner Entſcheidung von wiſſenſchaftlicher Sicherheit. Insbeſondere wird für die Lehren von der Verſöhnung und Rechtfertigung weder eine Fortbildung noch eine Wiederherſtellung in den alten Beſtand gewonnen. Wer die chriſtlichen Lehren in der Form eines geſchloſſenen und formulirten Geſetzes anzuſehen gewohnt iſt, wird ſogar in Kant's Behandlung derſelben nur die Fortwirkung des durch die Aufklärung begangenen Abfalles erkennen. Ungeachtet dieſes Scheines iſt feſtzuhalten, daß Kant der Aufklärung eine unüberſchreitbare Schranke gezogen hat, und daß das unaufhörliche Schwanken in der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Moral und Religion eine Anziehung Kant's durch die ſpecifiſchen Ideen des Chriſtenthums verräth, von welcher die Aufklärer weit entfernt, oder vielmehr worin ſie Kant durchaus entgegengeſetzt ſind. Daß dieſe Sympathie keine reelleren Früchte für die philoſophiſche Religionslehre Kant's getragen hat, erklärt ſich auch nicht aus einem „Unglauben" ſeinerſeits, denn eben jene Sympathie mit den chriſtlichen Ideen iſt Glaube; ſondern aus einem wiſſenſchaftlichen Fehler, nämlich aus der voreiligen Dogmatiſirung der kritiſchen Principien ſeiner Sittenlehre.

95. Die maßgebende Einwirkung, welche Kant auf eine Gruppe von Theologen ausübte, wird durch die dargeſtellten Ge-

dankenreihen ethischer und religionsphilosophischer Art noch nicht vollständig erklärt. Es gehört außerdem dazu theils sein Zugeständniß der Möglichkeit der Offenbarung, theils die in der „Kritik der Urtheilskraft" (1790) entwickelte teleologisch-moralische Weltanschauung im Zusammenhange mit dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes, welcher nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke gedacht werden muß. Daß von Gott eine Offenbarung als Mittel zur Einführung der wahren Religion ausgehe, erklärt Kant von seinem philosophischen Standpunkt aus für einen Gegenstand, über dessen Möglichkeit die Vernunft ebenso wenig absprechen, wie dessen Nothwendigkeit sie bestreiten könne. Wenn man also durch den Werth der moralischen Grundsätze Jesu und den idealen Eindruck seiner Persönlichkeit sich davon überzeugte, daß sein Anspruch begründet sei, Gott zu offenbaren, so lag dieses Urtheil über die Competenz der Philosophie hinaus. Allein da die Ueberzeugung von der geschichtlichen Bedeutung Jesu dadurch geleitet wurde, daß seine Lehre die philosophische Wahrheit von dem absoluten Werthe des Gesetzes und dessen Erfüllung im menschlichen Handeln widerspiegelte, so ward der auf diesem Boden anerkannte Offenbarungsglaube in der Art bedingt, daß die Offenbarung gerade die Wahrheiten der praktischen Vernunft vertreten und dieselben der Menschenwelt leichter zugänglich machen sollte, als es durch die philosophische Forschung der Fall sein würde.

Nun ergab sich aber von hier aus die Möglichkeit eines doppelten Verfahrens in der Würdigung der positiv religiösen Einkleidung der praktischen Vernunftwahrheiten. Einerseits betrachtete man sie, wie es von Kant in der philosophischen Religionslehre geschah, nur als Symbole des nothwendigen Verlaufs der praktischen Vernunft. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß Kant die „personificirte Idee des guten Princips" von der Erscheinung Christi abstrahirt hat, und zwar unter dem Eindrucke seines göttlichen Offenbarungswerthes[1]). Wenn er dennoch auf die empiri-

1) Werke VI. S. 155: „Weil wir von dieser Idee nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe."

ſche, individuelle Wirklichkeit dieſer Perſon weiterhin keinen entſcheidenden Werth legt, ſo erklärt ſich dieſes daraus, daß er jenen Anlaß zu den ſtatutariſchen Religionswahrheiten im Vergleich mit der rein vernünftigen ſelbſtändigen Auffaſſung der moraliſchen Geſetze als einen verſchwindenden Durchgangspunkt betrachtet, entſprechend dem Schema, in welchem er die Kirche als die relative Stufe in der Verwirklichung des Gottesreiches anerkennt. Andererſeits konnte die einzelne empiriſche Thatſache, an welche ſich die geſchichtliche Stiftung der Gemeinde anſchloß, indem ſie ſich als eigenthümlichen Träger der allgemeinen Religionswahrheiten darbot, als Grund der Erweiterung der Religionserkenntniß über die durch bloße Vernunft mögliche Wiſſenſchaft angeſehen werden. Dazu war freilich nöthig, dieſe Thatſache, alſo die Erſcheinung Chriſti, definitiv unter den Bereich der göttlichen Weisheit, alſo unter die teleologiſche Reflexion über den Zuſammenhang der Welt mit Gott zu nehmen, als ein Factum göttlicher Fügung, deſſen nothwendige Deutung mit ſeinem Auftreten unmittelbar verbunden iſt. Allerdings müſſen dieſe „Symbole", die Lehren von Chriſtus, ihren religiöſen Werth dadurch bewähren, daß ſie ſich an die in der Vernunft liegenden theoretiſchen und praktiſchen Ideen anſchließen; aber die Verknüpfung des allgemein vernünftigen Sinnes mit der individuellen Erſcheinung Chriſti bewährt den Urſprung deſſelben aus Offenbarung und bietet eine über das Vermögen der Vernunft hinausreichende Erkenntniß. Das iſt der eigentlich theologiſche Standpunkt, welchen J. H. Tieftrunk zu Halle einnimmt[1]). Zu deſſen Charakteriſtik dient insbeſondere, wie die Lehren vom Logos im Fleiſche und von der Verſöhnung als vernunftgemäß nachgewieſen und die Behauptung eines Gegners widerlegt wird, daß der Inhalt dieſer Lehren überhaupt unvernünftig ſei.

Tieftrunk[2]) erklärt als den allgemeinen Gedanken des Logos

---

1) Cenſur des chriſtlichen proteſtantiſchen Lehrbegriffs. Drei Theile 1791—93. Der erſte Theil in zweiter Auflage 1796 (welche alſo nach dem Erſcheinen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" verfaßt iſt). Ich benutze dieſe zweite Ausgabe des erſten Theils; zu dem Obigen vgl. S. 146 f.

2) A. a. O. 149 ff. Dazu kommt noch eine Abhandlung: „Iſt die Sündenvergebung ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft?" In Stäudlin's Beiträgen zur Philoſophie und Geſchichte der Religion und Sittenlehre, dritter Band (1797). S. 112—201.

die Wahrheit, daß Gott durch Ideen der Weisheit schaffe, Gesetz gebe, erhalte und herrsche, und als den allgemeinen Gedanken des Logos im Fleische die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, welche als Zweckbestimmung aus dem sittlichen Bewußtsein vom Gesetze sich ergiebt. Diese Idee bezeichnet aber zugleich auch den ewigen göttlichen Endzweck der Welt, und insofern ist nicht nur alles durch sie geschaffen, sondern sie realisirt sich auch in dem Maße, als die Menschen ihr Bewußtsein durch das Sittengesetz zur Erstrebung des göttlichen Wohlgefallens bestimmen lassen. „So kann man sagen, daß die ursprüngliche Weisheit durch die Mittheilung der Idee von sich mit Wesen in fleischlicher Hülle Fleisch geworden sei." Ueber diese allgemein vernünftige Gedankenreihe geht aber das Factum hinaus, daß in Jesus der Logos und die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, indem er, soweit sich geschichtlich überhaupt urtheilen läßt, die Wohlgefälligkeit vor Gott im Ideal vollständig darstellte[1]). Da er nun unter solchen Umständen wirkte, daß er eine religiöse Gemeinde gründete, welche von ihm den Maßstab und den Antrieb zur moralischen Ausbildung empfing, so bildet dieser Complex von besonderen und eigenthümlichen Umständen das Merkmal der Offenbarung. Die darauf bezügliche Lehre also ist an sich keine allgemeine Vernunftwahrheit, aber nur verständlich in ihrer Beziehung auf die bezeichneten Vernunftwahrheiten. In diesem allgemeinen Sinne wird auch die christliche Versöhnungslehre als vernunftgemäß erwiesen, oder aus den Anforderungen des Sittengesetzes a priori deducirt. Sie bedeutet „die Ergänzung eines selbstverschuldeten Mangels eigener Gerechtigkeit vor dem göttlichen Richter, inwiefern diese als Bedingung der Realisirung des Endzweckes der Welt gedacht und geglaubt werden muß." Indem wir nämlich eine Schuld in uns finden, die wir uns selbst zugezogen haben, so wirkt das Gesetz, nach welchem wir dieselbe erkennen, ein Bewußtsein unserer Verwerflichkeit, eine Verachtung unserer selbst und eine Scheu und Scham

1) Ich bin nicht in der Lage, die Christologie Tieftrunk's specieller zu erörtern, erlaube mir jedoch die Bemerkung, daß die Uebergehung derselben in Dorner's Lehre von der Person Christi nicht gerechtfertigt ist, zumal da die spöttische Erwähnung des Werkes von Tieftrunk: „Es kam die Zeit der Kritiken aller Offenbarung, oder der Religion des Christenthums, und der Censur des protestantischen Lehrbegriffs," — nebst den falschen Jahreszahlen 1790. 91. a. a. O. S. 973 die Unbekanntschaft Dorner's mit demselben verräth.

vor dem Gesetzgeber, welche nicht aufgehoben werden kann durch die Besserung, die, wenn sie eintritt, nur unsere Pflicht ist. Vielmehr ist die Begnadigung durch den Richter das oberste Bedürfniß des Schuldigen, auf dessen Befriedigung auch die fernere Beförderung der Moralität des reuigen Subjectes beruht. Denn das Ideal einer moralischen Denkungsart besteht in der Liebe zum Gesetze, daß die Beobachtung desselben mit Freudigkeit des Herzens und traulichem Muthe geschehe. Diese Haltung gegen das Gesetz und den Gesetzgeber ist jedoch nur möglich unter der Bedingung einer Begnadigung; dies ist der Grund, aus welchem die Vernunft a priori, als Princip der Einheit der Vernunft mit sich selbst, eine Tilgung der Schuld fordert. Daß diese Begnadigung sich an die Person Christi knüpft, bezeichnet die Thatsache der Offenbarung; dieselbe aber hat ihren eigenthümlichen Werth nicht schon als empirisches Datum, denn als solches würde sie blos zufällig sein, sondern in ihrer Beziehung auf jenes Postulat der praktischen Vernunft.

Deshalb ist es auch möglich, die Mittel und die Bedingungen der postulirten Begnadigung in ihrer Folgerichtigkeit zu den Grundsätzen der praktischen Vernunft zu erkennen[1]). Das Pflichtgebot der praktischen Vernunft weist auf den Endzweck der Realisirung des Gottesreiches hin, des Gemeinwesens, worin die moralischen Gesetze allein machthabend sind, und der natürliche Zustand der Bürger blos als Folge des sittlichen Verhaltens erscheint. Um dieses Ziel des eigenen Handelns als möglich zu denken, erheischt die praktische Vernunft das Dasein Gottes, der durch moralische Ideen Schöpfer und Gesetzgeber, Erhalter und Regierer, Richter und Vollzieher der Gesetze ist. Nun wird unsere Realisirung des göttlichen Reiches immer durchkreuzt von unserer ursprünglichen Sündhaftigkeit, die auch die Leistungen des Gebesserten stets beschränkt. Wenn jedoch jener moralische Endzweck der Welt aufrecht erhalten werden soll, so folgt aus der Bürgschaft, welche der Gedanke von Gott dafür leistet, daß die Vernunft berechtigt ist, Gott zu allem dem, was der Mensch selbst nicht kann, und was doch zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks erforderlich ist, als wirkende Ursache zu denken. Folg-

1) Vgl. den zweiten Theil der Censur des prot. Lehrbegriffs S. 210–229.

lich muß die Vernunft Gott denken als den Grund der Ergänzung unſeres Unvermögens zum Uebergange aus dem Böſen zum Guten, zur Tilgung unſerer Selbſtverſchuldungen, zur Beharrlichkeit in den guten Maximen und zur Erreichung der vollen Seligkeit. Wie in der oben angeführten Abhandlung[1]) ausgeführt wird, kommt es darauf an, daß die Aufhebung der ſelbſtverſchuldeten Verwerflichkeit vor dem Geſetze durch Gott nicht blos um des Geſetzes willen, ſondern auch durch das Geſetz erfolge. Das erſtere Merkmal nun wird darin erfüllt, daß die Realiſirung des allgemeinen moraliſchen Endzwecks, insbeſondere die Liebe zum Geſetze ohne vorhergegangene Verzeihung nicht möglich iſt. Das andere Merkmal trifft darin ein, daß die Verzeihung nicht als Ausdruck geſetzwidriger Willkür Gottes zu verſtehen iſt, daß ſie vielmehr in ihrer Analogie mit der pflichtmäßigen Verſöhnlichkeit der Menſchen unter einander die geſetzmäßige Richtung des Wirkens Gottes zum Zuſtandekommen des Reiches Gottes bedeutet. Denn die Unverſöhnlichkeit, als allgemeines Geſetz eines Sittenreiches gedacht, würde in ſich widerſprechend ſein. Iſt alſo Gott Geſetzgeber in Beziehung auf das moraliſche Gemeinweſen, ſo kann er dieſes und die Geltung ſeines Geſetzes nur durch das Gegentheil der Unverſöhnlichkeit, alſo durch die Verzeihung als geſetzmäßiges Verfahren aufrecht erhalten.

Muß alſo Gott als Urheber der Sündenvergebung gedacht werden, ſo entſpricht demſelben auf Seiten des Menſchen der Glaube, nicht als todtes Fürwahrhalten, ſondern als lebendiges Vertrauen. Dazu gehört, daß er aus Pflichtbeobachtung hervorgeht. „Indem wir thun, was unſere Pflicht erheiſcht, dürfen wir auch glauben, daß Gott das Seinige thun werde, uns zu begnadigen.“ Dieſer von Tieftrunk wiederholt ausgeſprochene Satz braucht nicht ſo verſtanden zu werden, als ob die Sündenvergebung objectiv von der Beſſerung abhängig gemacht werden ſoll, wie es die Socinianer und die Aufklärer meinen. Denn jene Verbindung iſt von dem Kantianer zunächſt nicht im objectiv-dogmatiſchen, ſondern im ſubjectiv-kritiſchen Sinne gedacht. Deutlich ſpricht ſich Tieftrunk in der angeführten Abhandlung aus, daß die Beſſerung die unumgängliche Bedingung, aber nicht der zureichende Grund der Sündenvergebung ſei. Damit kann daſſelbe bezeichnet

1) S. 120. 157. 172.

ſein, was die Situation des reformatoriſchen Rechtfertigungsglaubens bildet, daß nämlich derſelbe von demjenigen aufgefaßt wird, der im Stande der Wiedergeburt activ iſt[1]). Jedoch kommt es nicht zu der den Reformatoren conformen Auffaſſung der Rechtfertigung durch den Glauben. Dem Vorgange Kant's gemäß ſpricht Tieftrunk ſich auch ſo aus, daß der Glaube nur eine reale Folge der Pflichtbeobachtung ſei, wie die Religion ein Anhang zur Moral. Deshalb wird von ihm die Verdienſtloſigkeit des Menſchen im Acte der Rechtfertigung nicht darauf bezogen, daß überhaupt von Leiſtungen deſſelben abſtrahirt wird, ſondern darauf, daß die Pflichtbeobachtung kein Verdienſt ſondern Schuldigkeit iſt, daß ſie aber doch in Betracht gezogen wird, indem die Sündenvergebung ergänzend eintritt. Der Unterſchied alſo iſt der, daß die Rechtfertigung doch nicht als das Princip der Beſſerung, ſondern als die göttliche Ergänzung der ſelbſtändigen Umkehr des Menſchen aufgefaßt wird. Obgleich nun Tieftrunk in der weitern Entwickelung der Bedingungen der Lehre von der Sündenvergebung[2]) die göttliche Bewirkung derſelben nach dem Contraſte der Gerechtigkeit und Gnade Gottes meſſen zu wollen ſcheint, ſo lenkt er doch nicht auf die Bahn der überlieferten Satisfactionslehre ein. Er verwiſcht die von ihm anerkannte eigenthümliche Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes wieder durch die Forderung der Uebereinſtimmung der göttlichen Eigenſchaften unter einander. Demgemäß gewinnt er auch der Gehorſamsleiſtung Chriſti, die ſich im Tode zum Beſten der Menſchen vollendete, nur die Bedeutung ab, daß er als Vertreter der liebevollen Geſinnung Gottes die Nichtzurechnung der Sünden und die Herſtellung des Friedens vermittelt habe. Allerdings ſpricht Tieftrunk beiläufig auch den andern Gedanken aus, daß in dem Todesgehorſam Chriſti die Menſchheit für die Gottheit als gerechtfertigt dargeſtellt werde. Allein dieſe Formel bedeutet bei ihm nur die Wahrheit, daß wer dem in dieſem Tode aufgeſtellten

1) Derſelbe Gedanke findet einen mit der Kant'ſchen Anſchauung verwandten charakteriſtiſchen Ausdruck durch E. R. Stier (in der Biographie deſſelben, Bd. 1. S. 216): „Für alles noch Künftige nur ſtreng nach dem Geſetze leben, als müßten wir durch ſeine Erfüllung allein ſelig werden, — blos für's Vergangene ſich dann der Gnade getröſten, und um Gottes willen keine Vergebungsgnade vorausnehmen auf's Künftige."

2) Cenſur des proteſt. Lehrbegr. zweiter Theil S. 276 ff.

Beispiele folgt, und der durch diesen Tod dargestellten Gesinnung Gottes vertraut, sich des Friedens mit Gott versichert halten darf.

Die Gleichgiltigkeit Tieftrunk's gegen den Gedanken der Satisfaction Christi beruht noch auf einem besondern Grunde. Ihm kommt es nämlich bei dem Problem der Versöhnung gar nicht auf die Aufhebung der äußeren Strafübel an, sondern auf die Tilgung des Schuldbewußtseins, als des Grundes der innern Verwerflichkeit des Menschen vor dem Gesetze und des Unfriedens und Mißtrauens gegen Gott. Er bringt die Andeutung Töllner's (S. 398) zur vollen Geltung, um das Problem der Versöhnungslehre in neuer und charakteristischer Weise zu begrenzen. Obgleich er nämlich das Schuldbewußtsein und die äußeren Strafübel als die beiden Folgen der Sünde anerkennt, so erklärt er, und weist es als Regel der gemeinen moralischen Erkenntniß nach, daß es bei der Versöhnung so überwiegend oder so ausschließlich auf die Aufhebung des erstern ankomme, daß wenn ein beleidigter Wohlthäter dem Undankbaren die äußeren Strafen erließe, ihn jedoch immer mit gleicher Verachtung von sich abwiese, jene Art der Verzeihung durchaus nichts werth wäre[1]). Es unterliegt mir keinem Zweifel, daß diese Erkenntniß nur dem durch Kant geschärften Urtheile ihren Ursprung verdankt, wenn auch Tieftrunk mit Recht die gemeine Praxis der Erziehung als Belag für die Giltigkeit des Grundsatzes herbeizieht. Vergleiche ich nämlich, daß während Tieftrunk sich öffentlich in diesem Sinne ausgesprochen hat, in demselben Halle Knapp gleichzeitig lehren konnte, daß es in der Versöhnung durch Christus durchaus nicht auf die Aufhebung des Schuldbewußtseins der Menschen gegen Gott ankommen könne (S. 425), so schließe ich daraus, daß die besondere Anregung Kant's dazu gehört hat, um den Grundsatz der „gemeinen moralischen Erkenntniß" als solchen in seiner universellen Bedeutung auch für unser Verhältniß zu Gott aufzufassen. Und es ist ja klar, daß erst die Entdeckung des Werthes und Gewichtes des Schuldbewußtseins durch Kant den Schluß nach sich zog, daß es sich bei der Versöhnung vor allen Dingen um die Beseitigung dieser Hemmung des Friedens mit Gott handele. Unter dieser Bedingung wird auf keine directe Befreiung von den verschuldeten

1) Censur des protest. Lehrbegr. I. S. 169. Die Abhandlung in Stäudlin's Beiträgen III. S. 153.

Strafen gerechnet. Vielmehr folgert Tieftrunk[1]) aus der Congruenz der Natur mit der sittlichen Welt, daß alle Uebel als Strafen, als Folgen der Selbstverschuldung aufgefaßt werden sollen, während die nothwendige Congruenz von Glück und Würdigkeit den Antrieb zur Besserung in dem Sinne giebt, daß wir von den Uebeln nur in dem Maße befreit werden, als wir uns durch die Besserung dazu befähigen. Indem jedoch das Object dieser Idee nur in einer Ewigkeit erreichbar gedacht wird, entzieht es sich unserer Einsicht. Obwohl nun bei diesem Probleme kein Gebrauch von der Idee der Versöhnung gemacht wird, so steht doch die Erklärung in Analogie zu ihr, daß jene Ansicht von den Uebeln mit Heiterkeit verbunden sein kann und muß, weil die fröhliche Gemüthsstimmung eine Anzeige ist, daß man das Gesetz lieb gewonnen hat. Also die Liebe zum Gesetze, die ja nur im Bewußtsein der Versöhnung mit Gott möglich ist, erweckt auch diejenige Würdigung der Uebel, welche ihrer natürlichen Empfindung entgegengesetzt ist. Deutlicher wird es in der angeführten Abhandlung (S. 154. 187) ausgesprochen, daß der Gebesserte, welcher Verzeihung gewinnt, wenn er sie nur gewinnen kann, gerne die Strafen wird tragen wollen, welche er verdient hat. Diese Andeutung bezieht sich auf eine umfassendere Anschauung von den Uebeln, als welche Kant in der Lösung desselben Problems berücksichtigt hat (S. 454). Tieftrunk selbst aber ist sich dieser Abweichung nicht deutlich bewußt geworden, da er (a. a. O. S. 174) sich wiederum der Kant'schen Theorie anschließt, welche die Strafe auf diejenigen Leiden beschränkt, die der Gebesserte in dem Kampfe gegen die inneren Folgen der frühern Sündhaftigkeit erfährt. So schwer ist es in der wissenschaftlichen Erkenntniß, den neu entdeckten Gedanken zu solchen Folgerungen zu verwenden, welche scheinbar unumgänglich sind[2]).

---

1) Censur des protest. Lehrbegriffs III. S. 127.

2) Nicht minder auffallend ist, daß Baur a. a. O. S. 568. 570 dem Gedankengange Tieftrunk's in der Censur des protest. Lehrbegriffs die Absicht unterlegt, die Nothwendigkeit der Erlassung der Strafen aus Kant'schen Principien zu erweisen. Baur findet deshalb in der Abhandlung von Tieftrunk in Stäudlin's Beiträgen eine „neue Wendung seiner Deduction", findet aber zugleich in dieser Beziehung, daß „nicht gesagt werde, worin die Vergebung bestehen solle" (S. 574). Dem Geschichtschreiber der Versöhnungslehre ist also gänzlich entgangen, daß Tieftrunk den großen Fortschritt gemacht

Die eigenthümliche Stellung, welche Tieftrunk in seiner Lehre von der Versöhnung durch Christus einnimmt, prägt sich noch aus in der Behauptung, daß der Tod Christi Symbol sei. Er wirft nämlich die Frage auf, ob dies der Fall sei, oder ob der Tod als Thatsache wirklich versöhnende Kraft habe, so daß die Menschen durch denselben und um desselben willen entsündigt seien?[1]). Unter Symbol in der Religion versteht er eine Darstellung, welche auf Analogie beruht, in welcher also entweder Aehnlichkeit der Dinge oder doch Aehnlichkeit des Verhältnisses der Dinge angedeutet wird. Symbol also wäre als Anschauung des Gedachten das Gegentheil der blos discursiven Erkenntniß. In diesem Sinne versteht er den Versöhnungstod Jesu als Symbol des Verhältnisses Gottes zu den Menschen. Da Gottes Gesinnung gegen uns nie direct dargestellt werden kann, so haben wir dieselbe Gesinnung, welche Jesus durch sein Leiden und Sterben bewiesen hat, auch in Gott zu denken, sofern wir Vergebung der Sünden von ihm hoffen, und zwar nach derselben Regel, welche für das Symbol Statt hat. Durch diese Ansicht schließt Tieftrunk die entgegengesetzte Alternative aus, daß der Tod Jesu die correspondirende Anschauung des göttlichen Actes der Entsündigung selbst sei, daß er das Schema eines verstandesmäßig erkennbaren Verlaufes göttlicher Handlung sei. Dieses Urtheil setzt sich dem ganzen dogmatischen Verlauf der Versöhnungslehre entgegen, und steht insofern in directer Abfolge zu den Kant'schen

---

hat, in der Versöhnung mit Gott blos die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins zu postuliren, und die der Strafe dahingestellt sein zu lassen. Auch in der Abhandlung von Süskind „Ueber die Möglichkeit der Strafenaufhebung oder der Sündenvergebung nach Principien der praktischen Vernunft" (in Flatt's Magazin für Dogmatik und Moral. 1. Stück 1796) ist die Ansicht Tieftrunk's aus dem zweiten Theile der Censur des prot. Lehrbegr. nicht richtig wiedergegeben. Süskind verdient hierin eine gewisse Entschuldigung, da er Tieftrunk's ersten Theil noch nicht in zweiter Ausgabe (1796) gekannt hat, wo der leitende Gesichtspunkt in nicht mißverständlicher Weise ausgesprochen wird. In der Sache nimmt er unversehens den eudämonistischen Standpunkt ein, und verläuft sich in zielloses Gerede. Dem Bericht Süskind's ist Baur fast wörtlich gefolgt, mit Anführung derselben Seitenzahlen aus Tieftrunk's Werk, die Süskind zusammengestellt hat. Er hat also offenbar das Hauptwerk von Tieftrunk nicht gesehen.

1) Censur II. S. 348 f.

Principien des Erkennens. Die verständige Berechnung des Verhältnisses der Gnade und der Gerechtigkeit in Gott, auf welcher die hergebrachte Versöhnungslehre beruht, verwickelt sich ebenso in Antinomieen, wie die dogmatische Behandlung des Gottesbegriffs überhaupt. So gewiß also jene Attribute Gottes aus der praktisch-teleologischen Erkenntniß mit Nothwendigkeit gewonnen werden, so ist ihr Verhältniß in Gott und ihre Beziehung auf die zeitliche Thatsache des Todes Jesu theoretisch unbegreiflich. Deshalb muß man sich begnügen, die unzweifelhafte Uebereinstimmung der göttlichen Weisheit in sich in jenem Symbol seiner gütigen Gesinnung gegen die Menschen anzuschauen [1]). Die christliche Lehre von der Versöhnung in Christus ist also insofern Offenbarung, als der allgemein vernünftige Zusammenhang der Sündenvergebung mit unserer Verpflichtung auf das Gesetz an die Anschauung der einzelnen empirischen Person geknüpft ist; sie ist aber nichts desto weniger Geheimniß, sofern der Grund der Einheit der wirkenden und Endursachen, die von Gott aus in jener Person zusammengefaßt sind, unverkennbar bleibt [2]). Oder, wie es Tieftrunk in dem Gedankengang der angeführten Abhandlung [3]) darstellt, es ist praktisch nothwendig, daß aus demselben Gesetze Verwerfung und Gnade hervorgehe; aber wie dies möglich sei, begreifen wir nicht. Denn allerdings würde die Maxime der Unversöhnlichkeit im Verhältniß zu dem Zwecke des Reiches Gottes gesetzwidrig sein (s. o. S. 464); allein in dieser auch auf Gottes Behandlung der Menschen anzuwendenden Erkenntniß, also in dem Grundsatze der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Verzeihung ist kein Maß der Ausgleichung mit der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes ausgedrückt, d. h. das Verhältniß von Gerechtigkeit und Gnade Gottes bleibt auch nach dieser Beurtheilung des Problems durchaus unbestimmt [4]).

---

1) A. a. O. S. 328 ff. 357 ff.

2) A. a. O. S. 201 ff.

3) Stäudlin Beiträge III. S. 186.

4) In Dorner's „Geschichte der protestantischen Theologie" S. 750. 751 findet sich ein Bericht über jene auch von Baur berührte Controverse zwischen Tieftrunk und Süßkind, welcher mir nach meiner Kenntniß der Quellen durchaus unverständlich ist. Insbesondere verstehe ich nicht, worauf sich die Bemerkung Dorner's gegen Tieftrunk bezieht: „Er übersah, daß wenn das Böse von selbst vergeben ist, und zwar schon vor der Besserung (denn Sündenvergebung soll ja deren Möglichkeit begründen), an die Stelle von

60. Die ausdrückliche Unterscheidung Tieftrunk's zwischen Vergebung der Sünde und Erlassung der Strafen wird gleichzeitig noch von anderen Theologen theils durch Schriftauslegung, theils durch philosophisches Räsonnement unterstützt. Unter ihnen nimmt freilich Joh. Aug. Nösselt[1]) den Standpunkt des aufgeklärten Supranaturalismus ein, indem er erörtert, daß die Strafen theils den Zweck der Besserung und der Abschreckung haben, also nur erlassen werden können, wenn diese Zwecke erreicht sind, theils, wie das Schuldgefühl oder ein plötzliches Unglück, den Werth der Vergeltung haben, und nur ermäßigt werden können durch die Erweckung entgegengesetzter Empfindungen des Bekehrten. Er übt die ziellose dogmatische Behandlung, welche Töllner dieser Frage gewidmet hatte (S. 400), deshalb mag er aber von demselben auch zu der Distinction geführt worden sein, welche in dem Titel des Programmes ausgedrückt ist. Obgleich er nämlich zugesteht, was in der bisherigen exegetischen Ueberlieferung feststand, daß der biblische Sprachgebrauch beide Formeln in identischem Sinne darbiete, so erhebt er den Zweifel, ob damit die Absicht einer identischen Definition beider Begriffe verbunden sei. Denn oft genug werde in der Bibel der Theil für das Ganze, die Folgerung für die Prämissen, Attribute für die Sache selbst gesetzt. Daß also auch Straferlaß für Sündenvergebung gesetzt sei, erscheint als möglich aus der Rücksicht darauf, daß die Menschen sich mehr vor der Strafe als vor der Verschuldung fürchten. Daß es aber im Christenthum vor Allem darauf ankomme, daß man Gott angenehm sei, und von ihm das Beste zu erwarten habe, schließt Nösselt aus Röm. 8, 32—39; Hebr. 4, 16, und erkennt in der Aussicht auf Strafloſigkeit nur eine Folge dieses Standes der Sündenvergebung, welcher nicht von der Sinnesänderung, also den Gutthaten des Bekehrten, sondern von seinem Glauben an Gottes Verheißung abhängig gemacht wird.

Gottes Gerechtigkeit eine Gleichgiltigkeit gegen den Unterschied von Gut und Bös treten muß". Denn ich habe jene vorgeblichen Prämissen bei Tieftrunk nirgendwo gelesen. Ebenso wenig finde ich bei ihm die ihm von Dorner beigelegte Behauptung, „es bedürfe statt der Promulgation der Sündenvergebung durch Offenbarung nur ihrer Erkenntniß als einer ewigen Vernunftwahrheit". Und zwar konnte Tieftrunk sich gar nicht so ausdrücken.

1) Disputatio de eo quid sit deum condonare hominibus peccata poenasque remittere? Halae 1792.

Nösselt hat ja hiemit nur das Thema angedeutet, nicht aber die Aufgabe gelöst. Indessen hat er dadurch lebhaften Anklang bei Theologen aus der Kantischen Schule gefunden, wie Joh. Wilh. Schmid in Jena, Carl Friedr. Stäudlin in Göttingen, Carl Christian Flatt in Tübingen[1]). Stäudlin hat in seiner stückweise erschienenen Abhandlung zuerst behauptet, daß zwischen den Aussprüchen Jesu über seinen Tod und denen der Apostel kein Abstand obwalte, daß, so kurz und unbestimmt die Worte Jesu lauten, sie doch wahrscheinlicher im Sinne der stellvertretenden Straferduldung zu verstehen seien, als in dem Sinne, daß er die Befreiung von der Sünde und eben dadurch auch von den Strafen begründe. Indessen bekennt er nachher mit Berufung auf Nösselt, die im Christenthum verheißene Sündenvergebung bedeute nicht die Aufhebung der Strafe, und setze nicht eine eigentliche Uebertragung derselben auf Christus voraus, sondern sie bezeichne mehr die beseligende Güte Gottes gegen die sich bessernden Sünder, welche er sonst wegen ihrer Sünden nicht ungestraft lassen kann. Der Tod Christi sei thätlicher Beweis der göttlichen Liebe und Bewährung jenes Sinnes der Sündenvergebung, indem er Aufopferung für die Lehre war, welche das Glück der Menschen erhöhen wollte, und Vollendung der Tugend, durch deren Nachahmung sie den Weg zur Seligkeit nehmen sollten. Zugleich aber sei der Tod Christi Symbol der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht im Sinne der Uebertragung der Strafen für die Sünder auf ihn, — denn seine Leiden haben nur eine gewisse allgemeine Aehnlichkeit mit den Strafen, welche die Sünder treffen sollen, — sondern so, daß jede Sünde an den Menschen gestraft werden soll, so gewiß Gott Jesus den Leiden und dem Tode überließ. Mit dieser in die Kant'sche Form eingekleideten Reminiscenz an Storr's Behauptung des Strafexempels im Tode Christi verbindet Stäudlin noch die Annahme Kant's, daß Christus dasjenige symbolisch darstellt, was der wiedergeborene Mensch als Strafgenugthuung für

---

1) J. W. Schmid, Commentationis, in qua remissionis peccatorum notio biblica indagatur, Partes 1. 2. Jena 1796. — C. F. Stäudlin, über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, in der Göttingischen Bibliothek der neuesten theolog. Literatur. Erster Band. 1795. — C. Ch. Flatt, Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott. Zwei Theile. 1797. 98.

seine vergangenen Sünden leidet. Denn die eigentlich göttlichen Strafen für das Böse können nicht aufgehoben werden.

Die ausführlicheren Untersuchungen von Flatt drehen sich in ihrem ersten philosophischen Theil einmal um den Beweis, daß Sündenvergebung in dem Sinne der Aufhebung von Strafen nach den Grundsätzen der praktischen Vernunft unmöglich sei; darauf wird die Versöhnung als das Wohlgefallen Gottes an der Umkehrung der Maximen des Sünders als Forderung der praktischen Vernunft, wie als Inhalt der christlichen Offenbarung dargestellt, und das letztere im zweiten Theile exegetisch bewiesen. Die negative Behauptung stützt sich auf den Grundsatz, daß entweder das Gesetz nicht allgemeingiltig und unbedingt ist, oder daß der Fall nie eintreten kann, daß die Vollziehung der Strafe der Moralität Hindernisse in den Weg legt. Insbesondere wird gegen Eberhard ausgeführt, daß wenn das Glückseligkeitsprincip gälte, wenn also anzunehmen wäre, daß der Mensch gebessert werde, um desto mehr Glückseligkeit zu erfahren, die Erlassung der Strafen diesem Zwecke gemäßer sein würde als ihre Vollziehung; wenn hingegen das Moralprincip gälte, der unzertrennliche Zusammenhang zwischen Moralität und Glückseligkeit durch die Aufhebung der Strafen geschwächt werden würde. Indessen bewegt sich diese Erörterung ebenso wie der Beweis, welchen Süskind für die entgegengesetzte „Möglichkeit der Strafenaufhebung oder Sündenvergebung nach Principien der praktischen Vernunft" geführt hat[1]), in demselben seichten Fahrwasser, wie das entsprechende Räsonnement der Aufklärer. Ich halte es nicht für gerathen, demselben weiter zu folgen, sondern berufe mich auf die richtige Bemerkung von Baur (a. a. O. S. 584), daß wie die Sünde die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts ist, so auch das Uebel, welches von der Sünde bedingt ist, nur aus der Gesammtschuld zu verstehen ist. Nur diese Betrachtung Schleiermacher's geht eben über den Gesichtskreis der Kantianer hinaus. In dem Maße aber, als sie sich hiezu nicht erheben, treten sie in die ziellosen Reflexionen der Aufklärer zurück, weil das Problem von Strafe und Schuld in dem Rahmen des individuellen Lebens gar nicht gelöst werden kann.

---

1) In Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral 1. Stück. 1796.

In dem zweiten exegetischen Theile seiner Arbeit erkennt Flatt als die Absicht Jesu bei der Uebernahme seines Todes, die sinnlichen Erwartungen von seinem Reiche zu brechen und dem moralischen Sinn seiner Lehre Vorschub zu leisten; er läßt es ungewiß, ob die Reden Jesu seinen bevorstehenden Tod als sinnliche Versicherung der Gnade Gottes deuten. Dieses aber sei die Meinung der Apostel, welche sie unter bestimmten Bedingungen nach Gottes Leitung aus dem Eindrucke des Todes Christi geschöpft haben. Die Darstellung Christi als Opfer wird nun in sehr bedeutsamer Weise auf die Aufnahme unter das neue Volk, in die von Christus gestiftete Gemeinde Gottes und auf die fortdauernde Verbindung mit derselben bezogen, so wie die Opfer des Alten Testaments die Fortdauer der Existenz unter dem Volke Gottes bedingten. Daß mit den alten Sündopfern eine Idee von Strafübertragung ausgedrückt sei, hat Flatt mit einigen Gründen zu widerlegen unternommen; aber sein exegetisches Verfahren ist auf diesem Punkte, wie bei der Erwägung der Mehrzahl der Stellen im N. T. zu fragmentarisch, als daß nicht sein Landsmann Süskind, welcher gleichzeitig mit erheblichen exegetischen Einwendungen zu Gunsten des vorgeblichen Strafwerthes der Opfer auftrat[1]), den Eindruck von Flatt verwischen konnte. Denn der Gedanke der Versöhnung durch Christus wird von Flatt doch nicht klar gemacht durch die Deutung des Opfers Christi als Act der Aufnahme in die christliche Gemeinde. Anstatt in der religiösen Gemeinde Christi die vorausgehende Grundlage aller sittlichen Selbstthätigkeit zu erkennen, versteht er unter dem Volke Gottes nur die Anzahl derjenigen, welche zum Genuß der Glückseligkeit in dem ewigen Messiasreiche bestimmt sind. Er deducirt, daß die ungebildeten Menschen, welche in die christliche Gemeinde eintraten, unter dem widersprechenden Eindruck der göttlichen Güte und der göttlichen Strafgerechtigkeit gestanden, daß sie in ihrem Vorsatze der Besserung sich durch die Furcht vor den göttlichen Strafen, insbesondere vor der Ausschließung vom Messiasreich, gehemmt gesehen haben, daß dagegen der Opferwerth des Todes Christi von den Aposteln in dem Sinne geltend gemacht worden sei, um den Christen die Erinnerung an ihre Strafwürdigkeit (also wieder

1) Ist unter der Sündenvergebung, welche das N. T. verspricht, Aufhebung der Strafe zu verstehen? In Flatt's Magazin. 3. 4. Stück. 1797.

Strafexempel!) zu erhalten, und ihnen die Versicherung der göttlichen Liebe sinnlich zu versichern. Allerdings habe die Erfüllung dieser Aussichten wesentlich von der eigenen Besserung der Christen abgehangen, und die Uebel der Entziehung der göttlichen Liebe, so wie der Ausschließung vom Messiasreich waren Strafen, deren Entfernung entweder von Jedem selbst abhing, oder welche niemals eintreten konnten, also eingebildet waren. Flatt führt demnach die Darstellung des Todes Christi als Opfer auf eine Accommodation zurück, trotz welcher vielmehr die unumgängliche Abhängigkeit der Seligkeit von der Besserung eingeprägt werden soll. In dem Fortschritte derselben erwartet er dann die Erfahrung eintreten zu sehen, daß die Leiden als Folgen der früheren Verschuldungen durch die zunehmende Selbstzufriedenheit und die Gewißheit des unzertrennlichen Zusammenhanges zwischen Tugend und Glückseligkeit compensirt werden.

Aus dieser Wendung seiner Ansicht ergiebt sich auch, warum Flatt trotz seiner scheinbaren Annäherung an Tieftrunk gegen dessen Theorie Widerspruch erhebt. Für diesen ist die aller Besserung vorausgehende Gewißheit der Aufhebung der Schuld und ihrer trennenden Wirkung für das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott ein Postulat der allgemeinen praktischen Vernunft und im Christenthume der entscheidende Wahrheitskern. Flatt sieht in dieser Gedankenbildung der Apostel nur eine Auskunft für die von ihnen Bekehrten, welche zu ungebildet waren, um sich die Idee von einem allmählichen unendlichen Proceß in der moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit lebhaft und wirksam genug zu vergegenwärtigen. Die Ansicht Tieftrunk's wurzelt in solchen Aeußerungen Kant's, welche am bestimmtesten auf die Begründung aller Moralität in den religiösen Ideen gerichtet sind. Flatt hingegen fußt auf der durch Kant sonst vertretenen Selbständigkeit der moralischen Willenskraft, zu welcher die religiöse Betrachtungsweise nur die statutarische Einkleidung ist, mit der Bestimmung, dem moralischen Selbstbewußtsein Platz zu machen, wenn dasselbe so reif geworden ist, um der Accommodationen zu entbehren. Indem also Flatt behauptet, daß die Selbstverachtung vor dem Gesetze und das Bewußtsein des göttlichen Mißfallens, welche den Vorsatz der Besserung begleiten, kein nothwendiges Hinderniß bei dem Anfang und dem Fortgang der Besserung bilden, daß vielmehr der feste Entschluß der Sinnes-

änderung und das Bewußtsein der Freiheit die Kraft besitzen, das Gefühl der Reue in dauerndem Fortschritt zu mindern, so ist diese Behauptung unwiderlegbar, wenn man die sittliche Aufgabe auf die sittliche Selbstvervollkommnung des Individuums sei es beschränkt, sei es wenigstens principiell begründet, wenn man also seinen Standpunkt in der Tugendlehre nimmt, welche Kant nicht über Wolf hinausgeführt hat[1]). Wenn man aber mit Tieftrunk sich an derjenigen Idee Kant's orientirt, daß die Gott wohlgefällige Menschheit, als ein Reich nach Tugendgesetzen, der Endzweck der Welt, und daß die von Christus gestiftete Gemeinde zur Erfüllung dieser Aufgabe berufen ist, so wird sich beweisen lassen, daß die active Theilnahme hieran nicht blos auf der endlosen Perfectibilität im Bewußtsein der sittlichen Freiheit und des Vorsatzes der Besserung beruht.

Die philosophische Uebereinstimmung dieser Kantianer mit Tieftrunk ist nur scheinbar, und ihre exegetischen Mittel reichen zur Sicherstellung ihrer Distinction zwischen Sündenvergebung und Straferlaß nicht aus. Es ist deshalb erklärlich, daß diese Unternehmungen alsbald verschollen sind, und keine Nachwirkung geübt haben. Ueberhaupt nimmt Tieftrunk eine sehr isolirte Stellung ein, da die übrigen Kantianer sich in der Richtung bewegen, welche eben an Flatt's Aufstellungen anschaulich gemacht, und welche durch Kant selbst insofern gewiesen ist, als er die Autonomie des gesetzmäßigen Handelns als Attribut des einzelnen empirischen Subjectes behandelt hatte. In dieser Richtung erklärt z. B. der Jenenser Joh. Wilh. Schmid[2]) für Lehre der Vernunft und des Christenthums, daß der Mensch Verzeihung von Gott empfängt, wenn er sich ernstlich bessert, und nun desto tugendhafter lebt, je lasterhafter er vorher war; daß die Reue über begangene Sünden unvertilgbar ist, und nur durch beständiges Fortschreiten im Guten gemindert werden kann; daß die verdiente Strafe nicht aufgehoben, am wenigsten aber auf Christus übertragen wird; daß jedoch Gott, der nach der Totalität des Lebens urtheilt, die unan-

---

1) Metaphysik der Sitten, zweiter Theil (1797) in den Sämmtl. Werken VII. S. 195. Die Tugendpflichten sind eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.

2) Ueber christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft (1797) S. 107. 303—311. 315.

genehmen Empfindungen der Reue und Scham über die begangenen Sünden als Strafe anrechnen, daß er die entschuldigenden Umstände der Sünden nicht übersehen, daß er das Gute, das man thut, nach Maßgabe der zu Grunde liegenden Gesinnung belohnen wird. Sofern man hierauf keinen Rechtsanspruch besitzt, heißt dies Verfahren Sündenvergebung und Begnadigung. Die apostolische Lehre von der Sündenvergebung durch den Tod Christi wird als Accommodation dargestellt, um die Neubekehrten von der Muthlosigkeit bei Betretung der Bahn der Tugend zu befreien, da die eigentliche Absicht des Todes Christi die Beförderung der Tugend ist. Deshalb ist auch das Vertrauen auf den Tod Jesu oder die Rechtfertigung durch den Glauben nur in dem Sinne berechtigt, wenn die Ausübung guter Handlungen genau damit verbunden und auf das strengste gefordert wird; die abweichende Formel der Reformatoren ist nur deshalb nicht tadelnswerth, weil sie gegen den Eigendünkel über selbsterwählte asketische Leistungen gerichtet war[1]). Die Begründung jener Theorie von der Güte Gottes darf ergänzt werden durch dasjenige, was der andere Jenenser C. Chr. Erh. Schmid über die Zurechnung von Seiten Gottes aufgestellt hatte[2]). „Wenn alle Immoralität eines endlichen Wesens sich zuletzt auf die transscendenten, außerhalb der Erfahrung liegenden einschränkenden Bedingungen der Selbstthätigkeit der Vernunft gründet, welche die Gottheit kennt, und deren Folgen sie dem vernünftigen Wesen, das sie nicht selbst hervorgebracht hat, auf keine Weise zurechnet, so giebt es in dem Urtheil des Unendlichen überhaupt keine Schuld, sondern nur höheres und niederes Verdienst. Der Begriff der Schuld beruht seiner Realität nach auf dem Gedanken von Möglichkeit einer Vernunftwirkung ohne Wirklichkeit derselben;

1) Ich enthalte mich, diese schon durch Stäudlin und Flatt vertretene Gedankenreihe aus den Schriften Anderer noch ausführlich zu belegen, und verweise auf die übereinstimmende Lehrweise von C. Chr. Erh. Schmid, Philosophische Dogmatik (1796) S. 177; Stäudlin, Dogmatik und Dogmengeschichte (1800) 2. Theil S. 758—785; Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte (1801) S. 485—494; Chr. F. Ammon, Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre (1805) S. 220—238; J. A. Ludw. Wegscheider, Institutiones theol. christ. dogm. (Ed. V. 1826) § 140—142; Tzschirner, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre (1829) S. 414 f.

2) Versuch einer Moralphilosophie (1790) S. 295.

dieſer Gedanke gründet ſich auf die Unwiſſenheit eines endlichen Weſens in Abſicht auf die außerſinnlichen Einſchränkungen, welche jene Möglichkeit aufheben. Die Gottheit ſieht aber keine Möglichkeit da, wo keine Wirklichkeit iſt; mithin fällt hier der Grund der Zurechnung zur Schuld ganz und gar weg.“ Ich behaupte nun nicht, daß dieſe Argumentation durch die aufkläreriſche Behandlung der Verſöhnungslehre bei den Kantianern bewußtermaßen vorausgeſetzt wird, aber ſie iſt der deutlichſte Ausdruck für die Abbiegung der gedankenloſen Nachtreter von Kant's kritiſcher Selbſtbeurtheilung des ſittlichen Subjects. Der Fehler von Erh. Schmid liegt in der Definition der Schuld, als hervorgehend aus dem Gedanken der Möglichkeit einer Vernunftwirkung ohne Wirklichkeit derſelben. Es muß im Sinne Kant's heißen, daß die Schuld ſich ergiebt aus dem Gedanken der ſittengeſetzlichen Nothwendigkeit einer Handlung ohne Wirklichkeit derſelben. Wird dieſer Begriff von der Schuld aufgegeben, mit welchem Kant der Aufklärung ſich entgegenſetzte (S. 437), ſo iſt es erklärlich, daß die Betrachtung ſich wieder dahin verlief, daß Gott von den Menſchen nur ſo viel fordere, als ſie nach den individuellen Verhältniſſen ihrer moraliſchen Kraft zu leiſten vermögen (S. 417), und dadurch iſt auch das Problem der Verſöhnung wieder verſpielt.

Es war eine für die Kirchengeſchichte des 19. Jahrhunderts bedeutſame Thatſache, daß der durch die Kantiſche Schule nur verſtärkten Aufklärung die altkirchliche Verſöhnungslehre durch Reinhard in einer Bußtagspredigt vom Jahre 1800 entgegengeſetzt wurde. Durch ſie wurde Krug veranlaßt, die in dem dritten Stück der „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“ erörterte Antinomie in der Verſöhnungsidee (S. 455) vom Neuem vorzutragen und im Sinne Kant's zu löſen [1]). Dieſer Kantianer war ſich alſo noch des Problems bewußt. Daſſelbe vergegenwärtigt ſich ihm in dem Widerſpruch der Sätze: der Menſch wird durch ſich ſelbſt des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig, und: der Menſch kann nicht durch ſich ſelbſt des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden; er muß es alſo durch einen Andern werden. Der Sinn der Sätze ſoll nun der ſein, daß der Menſch einerſeits das Seinige thun muß, andererſeits nicht alles thun kann, um

1) Der Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt in der Verſöhnungslehre (1802). In Krug's Geſammelten Schriften. Erſter Band S. 295—352.

des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig zu werden. Deshalb schließen sich die Sätze wirklich nicht aus, sondern kommen in der Regel überein: Arbeite aus allen deinen Kräften an deiner sittlichen Vervollkommnung mit dem festen Vertrauen, daß Gott, ungeachtet der dir noch anhangenden Unvollkommenheiten, um eines fremden Verdienstes willen kein Mißfallen an dir haben werde. Das Verdienst Christi bedeutet aber das Ideal der menschlichen Vollkommenheit, als das, was der Mensch überhaupt werden kann, wenn er praktisch daran glaubt, d. h. ihm selbstthätig nachstrebt. Also ergiebt sich die mit Kant übereinstimmende Lösung, daß das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott, der Sündenvergebung und gnädigen Beurtheilung real darauf gegründet ist, daß man nach seinen Kräften dem sittlichen Ideal nachstrebt, unangesehen, ob das Bewußtsein von der Sünde dies erlaubt. Und das ist immer wieder die Thesis der Aufklärung. Denn wie Kant im Laufe dieses Verfahrens seine Behauptung des radicalen Bösen aus den Augen setzt, welches den vollen Werth der Antithesis verbürgt, so hat auch Krug dieselbe nicht vollständig reproducirt, sondern ihren Sinn abgeschwächt, indem er sagt, daß der Mensch *nicht Alles* thun kann, um Gottes Wohlgefallen zu gewinnen. Es müßte heißen, daß der Mensch *Nichts* dazu thun kann. Dieser Satz aber hat seine Ausgleichung mit dem entgegengesetzten weder durch Krug noch durch Kant gefunden.

61. In den Principien von Kant wurzelt noch die Religionsphilosophie von *de Wette*[1]), welche sich von dem aufklärerischen Rationalismus erheblich unterscheidet, indem sie durch die Vermittelung von Fries sich zugleich auf Anregungen Jacobi's stützt. De Wette erweist die Erkenntniß des mechanischen Zusammenhanges der Dinge wie unserer selbst als eine ungenügende Stufe des Erkennens dadurch, daß das Bewußtsein unserer Freiheit und unseres ewigen Werthes davon nicht gedeckt wird. Die Idee der Freiheit, unter der wir handeln, erzeugt eine höher greifende Betrachtungsweise der Dinge aus Ideen, welche in der Idee Gottes ihren Zusammenhang finden. Die Ideen sind nicht Gegenstände des Wissens, weil sie nicht von der sinnlichen Anschauung begleitet

1) Ueber Religion und Theologie (1815), zweite Auflage 1821.

und nicht aus ihr entsprungen sind, und weil von ihnen aus nicht der zeitliche Zusammenhang der Dinge erklärt wird; sondern sie sind Gegenstände des Glaubens und des Gefühls, welches in der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens das wahre Sein und den ewigen Zweck der Dinge auffaßt. Die Ideen, welche die speculative Vernunft auf analytischem Wege als giltig entdeckt, sind in dem religiösen Glauben in ursprünglicher Weise wirksam. Wir selbst leben als Bürger des Reiches Gottes mit unserer unsterblichen Seele im objectiven ewigen Sein, indem wir nicht blos das wahre Sein der Dinge in der Idee Gottes fassen, sondern zugleich aus der Idee der Freiheit und der sittlichen Würde die praktische Idee der Bestimmung des Menschen als den Ausdruck des ewigen Zweckes der Welt gewinnen. Das religiöse Gefühl gliedert nun de Wette in drei Gattungen, oder „in drei ästhetischen Ideen". Die Idee der Bestimmung des Menschen wird vom Gefühl als Begeisterung aufgefaßt, als die heitere Weltansicht, welche uns die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Erscheinung, nämlich ein Reich Gottes auf Erden ahnen läßt. Der Widerstreit in der Idee des Guten und Bösen findet seine Lösung im Gefühl der Ergebung, in dem Glauben an den Bestand eines geistigen Zusammenhanges der Dinge, welcher trotz des sich aufdrängenden Widerspruchs in der sittlichen Welt gewiß ist. Das Gefühl der Andacht hebt den Contrast zwischen der Erhabenheit der Ideen in der Erscheinungswelt und unserer Kleinheit auf. Die religiösen Gefühle constituiren jedoch erst dann ein religiöses Leben des Individuums, wenn sie durch die Verstandesreflexion in einen stetigen Zusammenhang gebracht werden, und zwar so, daß der Verstand die Beziehungen der Gefühle durch analoge Anschauungen oder Handlungen symbolisirt. So gewinnt die Religion die gemeinschaftliche und geschichtliche Gestalt, welche man nicht auffassen kann, ohne an der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft den göttlichen Einfluß der geschichtlichen Offenbarung zu constatiren. Und wenn auch die Mittheilung der verstandesmäßigen Symbole der Religion den Aberglauben hervorrufen kann, sofern sie nicht die richtig entsprechenden Gefühle in den Einzelnen weckt, so ist doch der Bestand der gemeinschaftlichen Religion immer an die Fortpflanzung irgend einer Religionslehre gebunden. Diejenigen, welche auf diesem Gebiet neue Wahrheiten, Sitten und Gesetze ins Leben

führen, welche in der Geschichte der Religion Epoche machen, sind die Religionsstifter. „Woher sie kommen, ist ein Geheimniß". Denn wenn auch angenommen werden wird, daß ihr Auftreten und Wirken Gesetzen folgt, so bleiben diese uns unerkennbar. Hingegen da gerade durch die Religionsstifter die Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott bewährt wird, so müssen jene sich als Gottbegeisterte, als Träger seiner Offenbarung darstellen. Derjenige Religionsstifter aber, welcher die mögliche Bestimmung der Menschen als den göttlichen Zweck der ganzen Welt in das Leben führt, welcher das Reich Gottes auf Erden stiftet, wird als die Erscheinung des göttlichen Verstandes selbst, als Gott in Menschengestalt zu achten und zu verehren sein, nach welchem keine neue Offenbarungsstufe mehr zu erwarten ist.

In der Voraussetzung der Versöhnungsidee, nämlich in der Auffassung der Schuld, wiederholt de Wette die Ansicht Kant's; allein dies geschieht mit einer bedenklichen Modification des Verhältnisses zwischen dem radicalen Bösen und der Freiheit. Die letztere wird von Kant nur als das kritische Princip der Zurechnung anerkannt, als der Grund, weswegen wir im Causalzusammenhang des Handelns doch nicht dem Naturgesetze verfallen, sondern dem Sittengesetze verpflichtet zu sein glauben. De Wette hingegen erkennt einerseits an, daß das Gewissen in dem Uebergewichte des sinnlichen Triebes über das Gesetz die freie Verschuldung aus einem ursprünglichen Hange zum Bösen nachweist, behauptet aber andererseits, daß jener Fall nur die Folge des endlichen Daseins in der Natur ist, und beseitigt deshalb die Entschuldigung, welche von daher für das Sündigen zu gewinnen wäre, durch den Satz, daß *diese unsere Endlichkeit unsere eigene freie Schuld* sei. Er warnt sich freilich selbst, weiterzugehen, um nicht in mythologische Träume vom Abfalle der Seelen und von ihrer Verstoßung in die Materie zu gerathen; allein den Fehler dieser Hypothese hat er schon begangen, und zwar deshalb, weil er Kant's kritische Instanz dogmatisch mißbraucht hat. Wie nun derjenige nichts zu beweisen pflegt, der zu viel beweisen will, so ist eigentlich der Begriff des Bösen abgestumpft, indem er auf den Eintritt der unendlichen Freiheit in die Endlichkeit zurückgeführt wird. Deshalb fällt es auch de Wette nicht schwer, an das Bewußtsein der unendlichen idealen Freiheit, welches jene Beurtheilung der Endlichkeit des menschlichen Daseins

begleitet, die Lösung des Schuldbewußtseins anzuknüpfen. Dasselbe Freiheitsbewußtsein, welches unsere Endlichkeit als unsere Verschuldung beleuchtet, führt als Grund und Schlüssel der speculativen Erkenntniß uns auch zur höchsten Einheit in der Ideenwelt. Bestimmen wir nämlich die Idee Gottes durch die Idee des Zweckes, so finden wir den allmächtigen guten Willen als die Einheit von Wollen und Können, so denken wir uns durch seine Allmacht das Gute absolut realisirt. Das ist der Glaube der besten Welt oder der göttlichen Weltregierung, wodurch jener Widerstreit gelöst und die Schuld der Sünde gesühnt ist[1]).

Diese Gedankenreihe findet ihre Ergänzung und relative Berichtigung durch die Deutung, welche de Wette der Versöhnung durch Christus zuwendet. An der Stelle der gewöhnlichen rationalistischen Erklärung, welche er früher vorgetragen hatte[2]), erklärt de Wette, daß Christus die Liebe Gottes und sein Reich nicht blos gelehrt, sondern alles, was er lehrte, auch gelebt und gethan und lebendig mitgetheilt habe. In der höchsten Liebe gegen die Menschen und dem höchsten Gehorsam gegen Gott stellte er sich als den Sohn dar, an welchem Gott Wohlgefallen hatte, und vereinigte die Menschen durch das Band der Liebe zu einer Familie Gottes, deren Haupt er wurde. Als Vorbild verlieh er ihnen zugleich die Kraft, demselben nachzustreben. Und konnte er sie nicht ganz von der Bürde der Sündhaftigkeit befreien, so erfüllte er sie doch mit dem Vertrauen, durch welches der Kampf mit der Sünde immer mehr gelingen kann. Indem er sie in seine Gemeinschaft aufnahm, ließ er sie wenigstens in Glauben und Hoffnung an seiner Vollendung und an dem Wohlgefallen Gottes theilnehmen. In diesem Glauben schwand die Furcht vor dem Zorne Gottes, er stiftete Versöhnung zwischen ihm und den Menschen. Und dies vollendete er durch seinen Tod, in welchem er die höchste sittliche Verklärung, die höchste Liebe und den höchsten Gehorsam bewies, und den Bund besiegelte, den er zwischen sich, Gott und den Menschen geschlossen hatte. So wurde er selbst, seine Erscheinung, sein Leben und Tod Symbol, d. h. anschauliche

1) A. a. O. S. 50—55.

2) De morte Iesu Christi expiatoria (1813) p. 89: Nihil aliud dicere voluit Iesus, nisi mortem suam saluti fore generi humano, ea quidem ratione, ut doctrina sua, per mortem confirmata, homines a peccatorum miseria liberaret.

Darstellung der ewigen unsichtbaren Welt Gottes; eine Symbolik, in welcher Idee und Erscheinung sich gegenseitig durchdringen, und deshalb in rein ästhetischer Weise das Gefühl unwiderstehlich ergreifen, und in welcher der Antrieb zur That in der sittlichen Gemeinschaft des Reiches Gottes enthalten ist[1]).

Zum Verständnisse dieser Auffassung ist es nöthig, den ästhetischen Charakter des religiösen Glaubens im Sinne von de Wette vor Mißdeutung zu sichern. Der Glaube gilt ihm als ästhetische Function insofern, als die intelligible Welt Gottes, so wie sie durch Symbole in die Erscheinungswelt hineintritt, die Harmonie darbietet, welche die Erfahrung in der sinnlichen, causal verbundenen Welt nicht findet, und welche doch die Vernunft um ihrer eigenen Selbstgewißheit willen wahrnehmen muß. Man wende nun nicht dagegen ein: „Ein Schauspiel, aber ach ein Schauspiel nur"! Denn einmal ist das Bedürfniß der Harmonie zwischen uns und der Welt, also ein im Allgemeinen ästhetisches Motiv das einzige zuverlässige subjective Argument für die Idee Gottes; ferner ist dadurch die ethische Anstrengung und der Kampf gegen entgegenstehende subjective Antriebe keineswegs ausgeschlossen. Und auch nicht von de Wette selbst. Denn wenn er im Voraus die Gewißheit der Schuld durch die speculative Erhebung in die Idealwelt beseitigen zu wollen schien, so stellt er doch für die versöhnende Kraft des Lebens und des Leidens Christi die Bedingung, daß wir uns mit ihm kreuzigen und der Herrschaft des Fleisches uns entziehen, um mit ihm aufzuerstehen zu neuem Leben[2]). Allerdings bietet seine mehr rhetorische als dialektische Darstellung Anlässe zu der Deutung, daß es auch ihm wie Kant (S. 452) hiebei nur ankomme auf eine auf Christus übertragene Symbolisirung dessen, was eigentlich der Mensch thut. „Christus am Kreuz, sagt er, ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit". Allein solche Aeußerungen werden doch durch den ganzen Zusammenhang der göttlichen Offenbarung überwogen, in welchen de Wette die Geschichte Christi hineinstellt, während bei Kant dieser Hintergrund fehlt. Es bleibt freilich die Frage, ob jene von Paulus im 6. Capitel des Briefes an die Römer ausgesprochene Formel, nach welcher schon Dippel (S. 381) und

1) A. a. O. S. 117—119.
2) A. a. O. S. 192. 256.

Gruner (S. 415) den Begriff der Versöhnung durch Christus interpretirt hatten, der vollen religiösen Bedeutung desselben und der Meinung des Paulus entspricht. Außer Zweifel aber ist, daß in dieser Combination sowohl die aufrichtige religiöse Anerkennung der Versöhnung durch Christi Tod, als auch die Rücksicht auf ihren richtigen sittlichen Gebrauch wirksam ist. Denn was de Wette betrifft, so hat er zugleich die Aufklärungstheologie und ihren Grundsatz, das Wohlgefallen Gottes zu verdienen, des Mangels an Glauben oder der Ideelosigkeit bezichtigt. In diesem Sinne hat er die orthodoxe Form der Rechtfertigungslehre als die Grundfeste des ganzen christlichen Glaubens und als das wahre Gegengift gegen die Moraltheologie der Neueren anerkannt[1]). Hiemit hat er in die Begeisterung für die stärkende und erweckende Kraft des christlichen Glaubens eingestimmt, welche seit den Befreiungskriegen sich erhob. Freilich bezeugt er dabei auch die Zersplitterung und die Rathlosigkeit in der Theologie, welche in jener Epoche der „Erweckung" sich zeigte, und er hatte ein Recht dazu, sie zu rügen, da die Schrift, welche eben zur Zeichnung seines Standpunktes benutzt worden ist, auch heute noch nicht veraltet ist[2]), sondern sehr energisch das Problem aufrecht erhält, welches der Religionswissenschaft unseres Jahrhunderts gestellt ist.

1) A. a. O. S. 258.

2) A. a. O. S. 148—152. In dem letzten Urtheil stimme ich überein mit Hagenbach in dem Artikel über de Wette bei Herzog, Real-Encyklopädie XVIII. S. 65.

Neuntes Capitel.

Die Erneuerung des Abälard'schen Lehrtypus durch Schleiermacher und seine Nachfolger.

62. Bei denjenigen, welche im neunzehnten Jahrhundert eine eigenthümliche Entwickelung der Theologie von durchschlagendem Werthe anerkennen, gilt Schleiermacher als der Epoche machende Begründer derselben. Indem ich dessen Beitrag zu den Lehren von Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung darzustellen habe, kann ich nicht umhin, schon im Voraus zu dieser Ansicht Stellung zu nehmen. Die Frage ist lediglich historisch; ich glaube aber zugleich bemerken zu sollen, daß sie für mich weder ein persönliches noch ein parteiisches Interesse berührt. Deshalb jedoch vermag ich jene Behauptung nicht einfach zu bejahen. Vielmehr hege ich erhebliche Bedenken darüber, ob das theologische Hauptwerk, die Glaubenslehre Schleiermacher's, an welches man vorzugsweise denkt, zugleich eine entscheidende und eine zweifellos heilsame Einwirkung auf die folgende Theologie ausgeübt hat. Soll nämlich daran gedacht werden, daß Schleiermacher durch dieses Werk ebenso gesetzgeberisch wie vorbildlich gewirkt habe, so würde er im genausten Sinne als Gründer einer Schule anerkannt werden müssen. Allein dies hat er gerade durch seine Glaubenslehre, wie er in der Vorrede zu deren zweiter Ausgabe erklärt, nicht beabsichtigt, und es ist auch nicht eingetreten. Vielmehr wenn z. B. Dorner[1]) von der Schule Schleiermacher's spricht, so meint derselbe damit nur, daß „unter den namhafteren systematischen Theologen der neuern Zeit keiner ist, der nicht Jenem wesentliche Förderung verdankte"; diejenigen freilich, „welche am Be-

1) Geschichte der protestantischen Theologie S. 813.

ſtimmteſten die Erben Schleiermacher's zu ſein behaupten, bekunden vielfach nicht am meiſten den wahrhaft progreſſiven, fruchtbaren und bauenden Geiſt ihres Vorgängers"; hingegen ſollen „andere Männer unbeſchadet ihrer Selbſtändigkeit als ächte Pfleger oder Bewahrer des Schleiermacher'ſchen Geiſtes angeſehen werden, indem ſie eine Regeneration der Theologie auf den verſchiedenſten Gebieten forgeführt haben." Dieſe Erklärungen Dorner's halte ich für um ſo wichtiger, als man durch die Stellung, welche der Geſchichtſchreiber der proteſtantiſchen Theologie Schleiermacher einräumt, eigentlich auf die Erwartung geführt wird, daß die engſte Solidarität zwiſchen Jenem und ſeiner „Schule" erwieſen werden ſoll. Es gefällt nämlich Dorner, über Schleiermacher erſt zu berichten, nachdem er D. F. Strauß als Verfaſſer des Lebens Jeſu beurtheilt hat, und zwar in der Wendung, daß den vornehmſten Damm gegen die Wirkung dieſes Werkes der Einfluß Schleiermacher's und der von ihm „beſtimmten Theologie" gebildet habe[1]). Ich geſtehe, daß die Kühnheit dieſer geſchichtlichen Gruppirung nur dann den Schein der Gewaltſamkeit vermeiden würde, wenn wirklich alles, was die Gegner von Strauß producirt haben, Schleiermacher angerechnet werden dürfte, und alles, was dieſer Eigenthümliches geſchaffen hat, bei jenen Nachfolgern fortgewirkt hätte. Das würde nur in dem ſtrengſten Zuſammenhang einer Schule möglich geworden ſein; dieſe aber iſt, wie ich Dorner bereitwillig zugeſtehe, nicht zu Stande gekommen. Daher möchte ich nun vor Allem in Zweifel ziehen, ob die „ächte Pflege des Schleiermacher'ſchen Geiſtes" in den durch Dorner's Wohlgefallen bezeichneten Theologen wirklich nachgewieſen werden kann, oder ob nicht dieſes Prädicat für ſie deshalb geltend gemacht wird, damit der dialektiſche oder providentielle Verlauf der Geſchichte der Theologie nicht als erfolglos erſcheine. Denn indem Dorner ſelbſt die Bedeutung Schleiermacher's in einer Anzahl von charakteriſtiſchen Beziehungen ſeiner Glaubenslehre ausgedrückt findet, welche ja an ſich durchaus principiellen Werth haben, ſo glaube ich feſtſtellen zu dürfen, daß die nachfolgenden Theologen ſich eben kein Vorbild daran genommen oder daſſelbe nicht erreicht haben. Denn ſeinen Religionsbegriff hat ohne Verbeſſerung und weſentliche Veränderung keiner der Nachfolger ſich angeeignet, oder ſie

1) A. a. O. S. 793.

haben unter dem Namen des Gefühls direct etwas Anderes gemeint als Schleiermacher; die Bindung der Gegensätze von Supranaturalismus und Rationalismus in der Glaubenslehre beruhte auf Schleiermacher's unübertragbarer Individualität, deshalb sind seine Nachfolger wieder auf die eine oder die andere Seite dieses Gegensatzes getreten; die Idee von der Kirche, welche Schleiermacher nicht blos „zuerst wieder mit Macht und Begeisterung geltend gemacht“ [1]), sondern in der „Glaubenslehre“ namentlich auch zur Regulirung der Lehre von der Erlösung verwendet hat, ist in dieser Hinsicht von den Nachfolgern nicht verwerthet worden. Soll aber die wissenschaftliche Methode und Kunst als Maßstab der leitenden Einwirkung Schleiermacher's beachtet werden, so zeigt sich in der systematischen Theologie der folgenden Zeit ein allgemeiner Rückgang unter das Maß von Anstrengung des Denkens und von gestaltender Kraft, welches in Schleiermacher's Glaubenslehre trotz aller Fehler und versteckten Unebenheiten anschaulich ist.

Als erfolgreiches Vorbild in der Theologie macht also Schleiermacher nicht Epoche, aber als *Gesetzgeber* derselben. Für diese Eigenschaft ist es bekanntlich gleichgiltig, ob die folgenden Geschlechter das Gesetz vollständig beobachten, oder theilweise sich demselben entziehen. Schleiermacher war zur Gesetzgebung in der Theologie zunächst befähigt durch seine selbstthätige Theilnahme an der allgemeinen geistigen Bewegung seines Zeitalters, ferner durch seine Erkenntniß des praktischen kirchlichen Charakters der theologischen Wissenschaft, endlich durch seine Uebung auf allen Gebieten der Theologie mit Ausnahme des Alten Testaments. Demgemäß wird in dem Codex seiner theologischen Gesetzgebung, der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811) die *Fähigkeit zur Leitung der Kirche* von der selbständigen Beherrschung aller theologischen Fächer abhängig gemacht. Was Schleiermacher hier über die exegetische und über die im engern Sinne historische Theologie aufgestellt hat, wird auch heute kaum anders gefaßt werden können, und die ergänzenden Abhandlungen und Vorlesungen über „Hermeneutik und Kritik“ werden auch von den Philologen als maßgebend anerkannt. Die Grundsätze über die philosophische und namentlich die über die systematische Theo-

1) A. a. O. S. 794.

logie verrathen freilich die individuelle Schranke Schleiermacher's; jedenfalls wird Keiner umhin können, sich mit denselben ausdrücklich aus einander zu setzen, weil in ihnen der Grund für die heterogenen Entwickelungen der folgenden Epoche zu erkennen ist. Es ist gleichgiltig, ob Schleiermacher selbst in allen Zweigen der Theologie gleich Musterhaftes geleistet hat; in jedem Falle spiegeln seine theologischen Schriften seine gesetzgeberische Kraft auch da ab, wo sie dem Kundigen Aufgaben nicht sowohl lösen als verrathen, oder die Aufgaben so weit lösen, daß die Auffassung der Probleme in neuer Gestalt nothwendig wird. Dorner hat gewiß nicht wohlgethan, die „Darstellung des theologischen Studiums" für Schleiermacher's Charakteristik gänzlich außer Acht zu lassen. Denn um nun dessen Bedeutung für Exegese, Kritik und Kirchengeschichte festzustellen, beruft er sich theils auf sein „Beispiel einer aus dem Glauben stammenden Kritik", theils auf seine Formulirung der Aufgabe der biblischen Theologie, theils auf seine Abhandlungen über die Athanasianische und Sabellianische Lehrart und über die Erwählungslehre. Diese Abhandlungen jedoch sind theils nicht historisch, theils nicht musterhaft in historischer Darstellung, und die „Kritik aus dem Glauben" ist entweder überhaupt eine Kritik unter der Kritik, oder wenigstens nicht in den Schriften über das Lukasevangelium und den ersten Brief an Timotheos anschaulich.

Indessen muß zugestanden werden, daß Schleiermacher's leitende Bedeutung für die Theologie in seiner Gesetzgebung für deren Studium nur deshalb ausgedrückt ist, weil er zugleich einen eigenthümlichen Maßstab für das Verständniß der christlichen Religion in Anwendung gebracht hat. Nach hergebrachter Weise wird man nun erwarten, daß ich denselben in seinem Begriffe von der subjectiven Religion ausgedrückt finde. Ich bin auch weit entfernt, sein Bestreben zu unterschätzen, die Religion vom objectiven Erkennen und vom moralischen Handeln zu unterscheiden, und sie als eigene subjective Function diesen Thätigkeiten, so weit sie religiösen Werth haben, überzuordnen. Und auch wenn seine Darstellung dieser Verhältnisse die Lösung der Aufgabe nicht darbietet, so ist schon die Stellung derselben von hervorragender Wichtigkeit. Allein was ich meine, reicht über das Gebiet der Glaubenslehre hinaus. Nämlich Schleiermacher hat die viel allgemeinere Wahrheit festgestellt, daß das geistige, religiöse, sittliche Leben, dessen individuelle Form er zugleich mit der genauesten Beobachtung fest-

geſtellt hat, überhaupt nicht außer der entſprechenden Gemeinſchaft gedacht werden kann, und daß in der Wechſelwirkung mit ihr das Individuum ſeine eigenthümliche Entwickelung findet. Hiedurch hat Schleiermacher zunächſt der Ethik, in zweiter Linie auch der Theologie eine neue Wendung verliehen, und den Geſichtskreis ſowohl der Wolf'ſchen als der Kant'ſchen Schule überſchritten. Dieſer Gedanke hat eine größere Tragweite, als ſein Verſuch eines eigenthümlichen Begriffs der ſubjectiven Religion; und auch ſeine Glaubenslehre iſt vielleicht noch ſtärker dadurch charakteriſirt, daß Sünde und Erlöſung von vornherein in der Form des Geſammtlebens dargeſtellt werden, als daß ihr Weſen und Wirken auf die Schwächung und die Stärkung des gefühlsmäßigen Gottesbewußtſeins zurückgeführt wird. Schleiermacher's Bedeutung in dieſer Hinſicht wird dadurch in helleres Licht geſetzt, daß auch Kant am beſtimmten Punkte ſeiner philoſophiſchen Religionslehre nicht umhin konnte, das Vorhandenſein der ſittlichen Gemeinſchaft für das pflichtmäßige Handeln des Einzelnen vorauszuſetzen und religiös zu erklären (S. 444); wenn er auch dieſen Gedanken nicht feſthielt, weil ſeine dogmatiſche Verwendung der kritiſchen Moralprincipien ihm regelmäßig das ſittliche Subject als einzelnes vergegenwärtigte, und die reale Abhängigkeit der Religion von der Moral vorſpiegelte. Leiſtet alſo Schleiermacher durch ſeine principielle Behauptung des gemeinſchaftlichen Charakters aller geiſtigen Thätigkeiten der Menſchen dasjenige, was Kant's Gedanke nur gelegentlich geſtreift hat, ſo wird doch nicht mit Recht angenommen werden dürfen, daß durch dieſen Fortſchritt Schleiermacher's die maßgebende Bedeutung Kant's für die Ethik wie für die Religionswiſſenſchaft überhaupt antiquirt worden ſei. Dies würde nur der Fall ſein, wenn Schleiermacher den leitenden Gedanken Kant's, nämlich die ſpecifiſche Unterſcheidung der Willenskraft von allen Kräften der Natur, ſich angeeignet hätte. Dieſes hat er jedoch nicht gethan. Da er vielmehr die Bewegung der geiſtigen Kräfte vorzugsweiſe in dem Schema der wirkenden Urſache und die ſittlichen Gegenſätze in dem Schema der quantitativen Unterſchiede verſteht, ſo iſt er in dieſen Beziehungen hinter Kant's Erkenntniß zurückgeblieben. Und es wird ſich weiterhin zeigen, ob es bei dieſen Mängeln Schleiermacher gelingen konnte, ſeinen Begriff der ſittlichen Gemeinſchaft an dem Stoffe der chriſtlichen Glaubenslehre muſterhaft durchzuführen. Deshalb dienen die ethiſchen und

religionsphiloſophiſchen Gedankenkreiſe beider Männer ſich in dem Maße zur Ergänzung, als ſie ſich gegenſeitig berichtigen, und ſie vertreten in beiden Rückſichten die Elemente derjenigen Aufgabe, an deren Löſung auch die Theologie des gegenwärtigen Zeitalters in ihrer Weiſe betheiligt iſt. Man kann alſo Schleiermacher als den Führer der Theologie unſeres Jahrhunderts nur ſo anerkennen, daß man zugleich Kant in dieſelbe Stellung zuläßt. Ich zweifle nicht, daß die Schwächung des Einfluſſes Schleiermacher's auf die Theologen, welche ihm gefolgt ſind, unter Anderem auch dadurch begründet iſt, daß man von Anfang an ſich blos von Schleiermacher anregen ließ, ohne ſich zugleich an Kant zu orientiren. Aber man meinte, die Verachtung gegen die aufkläreriſche Theologie der Kantianer bis zur Nichtbeachtung Kant's ſelbſt ausdehnen zu dürfen. Eine Mitſchuld daran trägt freilich, daß die gleichzeitige Entwickelung der Schelling'ſchen und der Hegel'ſchen Philoſophie Kant überwunden zu haben vorgab. Allein wer jetzt auf Schleiermacher ſich beruft, darf daneben Kant nicht vergeſſen.

63. An die Erörterung über das religiöſe Gefühl in dem „Chriſtlichen Glauben“[1]) knüpft Schleiermacher den Satz: „Das fromme Selbſtbewußtſein wird, wie jedes weſentliche Element der menſchlichen Natur, in ſeiner Entwickelung nothwendig Gemeinſchaft, und zwar einerſeits ungleichmäßig fließende, andererſeits beſtimmt begrenzte d. h. Kirche“ (§ 6). Da dieſe Wahrheit vollſtändig nur im Zuſammenhange einer wiſſenſchaftlichen Sittenlehre entwickelt werden kann, ſo begnügt er ſich a. a. O. die weſentlichen Momente des Herganges als Thatſache geltend zu machen, deren Anerkennung Jedem zugemuthet wird. Das religiöſe Gefühl nämlich wird ſich ohne beſtimmte Abſicht und Beziehung äußern, und das jedem Menſchen einwohnende Gattungsbewußtſein wird bei Anderen lebendige Nachbildung des Geäußerten hervorrufen, da daſſelbe ſeine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Perſönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatſachen anderer Perſönlichkeiten in die eigene. Wie nun Jeder aus Erfahrung zugeben muß, daß er ſich in einer

1) Ich benutze im Folgenden die zweite Ausgabe von 1830 in dem Abdruck (dritte unveränderte Ausgabe) von 1835, wo nicht ausdrücklich auf die erſte von 1821. 22 Rückſicht genommen wird.

mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, und daß sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl durch die mittheilende und anregende Kraft der Aeußerung in ihm geweckt worden ist, so hat das zugleich den Sinn, daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht dagewesen wäre. Die behauptete Nothwendigkeit der Gemeinschaft auch für das religiöse Gefühl ist also freilich an dieser Stelle nicht ausgeführt. Den hier vorausgesetzten Beweis hat jedoch Schleiermacher in der ersten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes" geführt[1]). Er zeigt hier, daß, wenn die Ethik auf die Lehren von Pflicht und Tugend beschränkt wird, sie wissenschaftlich unvollständig und praktisch unwirksam ist. Durch jene Begriffe werde das Handeln so bestimmt, daß es gleichgiltig erscheine, was bei ihm herauskommt oder nicht. Der Zweckbegriff, durch den eine Handlung sittlichen Charakter erhält, sei jedoch nicht gleichgiltig gegen seinen Erfolg, und das Meiste, was in der menschlichen Welt geschieht und auch unser Leben bedingt und bestimmt, komme nicht durch unsere und anderer Einzelner sittliche Willensbestimmungen und pflichtmäßiges Handeln zu Stande, sondern auf eine andere Weise. Die Gesammtheit der sittlichen Zweckbegriffe werde also erst erschöpft, wenn auch das Gebiet der Ausübung und realen Wirkung von Tugend und Pflicht in selbständigen Betracht gezogen und nicht dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung anheimgestellt wird. Um diesen Mängeln abzuhelfen, wird die Aufnahme des Begriffs vom höchsten Gut empfohlen, welcher in der hellenischen Philosophie als Hauptaufgabe der Ethik gegolten hat. In dem Begriff des Gutes nämlich wird etwas aus der menschlichen Thätigkeit Hervorgegangenes insofern bezeichnet, als es dieselbe stets von Neuem hervorruft und fortpflanzt. Das höchste Gut soll dann alle Güter nicht comparativ übertreffen, sondern als Theile in sich schließen, in dem Sinne, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander- und Füreinandersein ausgeprägt werde, eben insofern als sich in ihnen alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen. Ist in

1) Philosophische und vermischte Schriften, Band 2. S. 446—468. — Die Abhandlung ist von 1827, zuerst veröffentlicht 1830. Vgl. auch die zweite Abhandlung a. a. O. S. 469 ff.

dieſer Geſammtheit das pflichtmäßige Handeln und die Tugend nicht mitgeſetzt, ſo laſſen ſich dieſe Größen ſelbſt, davon getrennt, nicht ihrem Begriffe gemäß vollſtändig beſtimmen. Schleiermacher vermeidet hiedurch den Fehler der helleniſchen Ethik, welche dieſen Begriff nur auf den einzelnen Menſchen als ſolchen bezog, welche nur die Frage ſtellte, worin das höchſte Gut des Einzelnen beſteht, und deshalb dieſe Idee nicht zur vollen Geſtalt bringen konnte. Denn jene Frage hat den Sinn, daß man von dem Erfolge des Handelns abzuſehen habe, da derſelbe ja nie dem Einzelnen als ſolchen, oder ihm nicht nothwendig angehört; und deshalb blieb den Hellenen nichts Anderes übrig, als das höchſte Gut als etwas ganz Innerliches zu beſtimmen, als die Tugend oder die Glückſeligkeit, welche nun doch niemals von einander getrennt und niemals als Privatgut aufgewieſen werden können, alſo auch nicht als das höchſte Gut des Einzelnen. Denn die ſittliche Production des Einzelnen läßt ſich nicht von der Mitwirkung oder von der Aneignung der Anderen iſoliren. Daher kann nur das als etwas beſtimmtes und beſonderes aufgezeigt werden, was aus einer Geſammtthätigkeit hervorgeht, und der Inbegriff der Güter kann nur auf eine Geſammtwirkung der Vernunft zurückgeführt werden, in welcher jeder Theil Glied des Ganzen iſt, kein Theil aber Aufnahme findet, der nicht aus ſittlichem Handeln entſprungen, geeignet iſt, daſſelbe fortzupflanzen und zu erneuern. In dieſem Zuſammenhang finden auch die Begriffe von Tugend und Pflicht ihre Begründung und ſichere Begrenzung, welche ſie nicht erreichen, wenn ſie nach den Kleinlichkeiten und verworrenen Relationen der iſolirten Perſon beſtimmt werden ſollen. Die Idee des höchſten Gutes aber iſt der Maßſtab für alle Zuſammenhänge der gemeinſamen Geſchichte, und wie wir in dieſen mitverſchlungen ſind, ſo iſt ſie auch die Verklärung des perſönlichen Bewußtſeins.

Hiedurch hat Schleiermacher die Gemeinſchaftlichkeit aller geiſtigen Thätigkeiten ſittlichen Werthes als nothwendigen Gedanken bewieſen von der erkenntnißtheoretiſchen Vorausſetzung aus, daß die Ethik nicht blos das innere Gebiet der Tugend und des Pflichtvorſatzes, ſondern auch die Wechſelbeziehung zwiſchen dieſen Größen und ihrem Erfolge zu umfaſſen hat. Daſſelbe folgt in der Reihe der realen Erkenntniß oder aus der Phyſiologie des eigenthümlichen menſchlichen Daſeins. Das Geſetz deſſelben iſt die Beſtimmung der Menſchen, durch Vernunft die

irdiſche Natur zu beherrſchen, aber unter der Bedingung, wie unſere Vernunft ſelbſt an die irdiſche Natur gebunden iſt, nämlich ſo, daß das Princip der Begeiſtung ſich in einem durch die Kreisbewegungen und die Oscillationen der Erde mitbeſtimmten Geſchlechtsleben offenbart. Die phyſiſche Vorbedingung, auf welcher ſchon der erſte Anfang der Löſung der ſittlichen Aufgabe ruht, iſt die, daß die Geſchlechter neben einander beſtehen; ein ſelbſtändiger Ort für die ſittliche Wirkſamkeit der Vernunft iſt alſo nicht der Einzelne als ſolcher, ſondern nur die Verbindung der Geſchlechter zur Erneuerung der Individuen, d. h. die Familie, und der Einzelne iſt ein ſolcher Ort nur innerhalb ihrer, oder wenigſtens ſie vorausgeſetzt. Nun iſt nach der phyſiologiſchen Beurtheilung der Gattungen das mit dem Princip der Begeiſtung auftretende Geſchlecht der Menſchen die vollkommenſte Gattung; d. h. jenes Princip iſt in allen Menſchen und nur in den Menſchen daſſelbe, und zugleich in jedem Einzelweſen von allen Anderen verſchieden und eigenthümlich. Aber die Wechſelbeziehung zwiſchen dem einen gemeinſamen geiſtigen Geſchlechtstypus und dem unübertragbaren Gepräge des geiſtigen Individuums iſt dadurch ſo geordnet und Grund ſo reicher Fülle von Geſtalten, weil ſie durch den Unterſchied der Völker gegliedert iſt. In der zugleich natürlichen und geiſtigen Volksthümlichkeit verſchwindet aber nicht etwa die Familie, ſondern erhält ihre feſte Beziehung zur ganzen Menſchheit. In dieſer geordneten Vermittelung durch Familie und Volk ſchließt ſich dann jede Perſönlichkeit als ſittliche Größe für das geiſtige Leben des Menſchengeſchlechtes auf, in der mannigfaltigſten Abſtufung, je nach den vorherrſchenden Typen der gattungsmäßigen Identität oder der individuellen Eigenthümlichkeit. Indem nach dieſer Regel auch die Völker nur in dem Maße die Vernunft in ihrem Leben darſtellen, als jedes der Gemeinſchaft mit allen ſich aufſchließt, ſo wird doch die Wirkſamkeit der Vernunft erſt ihre Selbſtoffenbarung, wenn der Geiſt ſeine überirdiſche Heimath darin kund giebt, d. h. wenn das Ethos religiös gerichtet und begründet iſt, — auf der chriſtlichen Stufe in dem Gedanken des Gottesreiches. Die ſittlich organiſirte Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechtes iſt alſo als das alle Güter umfaſſende ſittliche Gut zu denken.

Dies iſt Schleiermacher's Beweis für die Nothwendigkeit des gemeinſchaftlichen Charakters jeder Religion. Was aber die

chriſtliche Religion insbeſondere betrifft, ſo wird dieſelbe bekanntlich in der Glaubenslehre (§ 11) definirt als die der teleologiſchen (ethiſchen) Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheiſtiſche Glaubensweiſe, in welcher alles bezogen wird auf die durch Jeſus vollbrachte Erlöſung. Denn wie alle Chriſten die Gemeinſchaft, der ſie angehören, auf Chriſtus zurückführen, ſo iſt ihr Gemeinſames darin enthalten, daß ſie den Uebergang aus der Gebundenheit durch einen ſchlechten Zuſtand in einen qualitativ beſſern, in welchem ſie begriffen ſind, als die urſprüngliche Wirkung Chriſti anerkennen; ferner daß dieſe Gewißheit der Erlöſung nicht wie in anderen Religionen etwas beiläufiges, ſondern die Hauptſache iſt, nach welcher ſich die Eigenthümlichkeit aller religiöſen Erregungen richtet. Ferner iſt das Verhältniß der chriſtlichen Religion zu der Perſon ihres Stifters anders beſchaffen als das Verhältniß der anderen monotheiſtiſchen Religionen zu Moſe und Muhamed. Bei beiden iſt das Hauptgeſchäft das Stiften der Gemeinſchaft auf beſtimmte Lehre und unter beſtimmter Form. Hingegen durch Jeſus und im Chriſtenthum iſt die Erlöſung als ein Princip für die Geſtaltung des frommen Selbſtbewußtſeins wirkſam geworden, welches ſeine Form nicht an einer geſetzlichen Lehre und Verfaſſung, ſondern an dem unablöslichen Werthe des Erlöſers für die von ihm geſtiftete Gemeinſchaft beſitzt. Der ideale Inhalt und die geſchichtliche Beſtimmtheit dieſer Religion decken ſich alſo in der Art, daß der Gedanke der Erlöſung nur deshalb in jedem chriſtlich frommen Bewußtſein herrſcht, weil der Anfänger der chriſtlichen Gemeinſchaft der Erlöſer iſt, und daß Jeſus nur auf die Weiſe Stifter einer frommen Gemeinſchaft iſt, wie die Glieder derſelben ſich der Erlöſung durch ihn bewußt werden. Während Moſe und Muhamed gleichſam willkürlich aus dem Haufen gleicher oder wenig verſchiedener Menſchen hervorgehoben werden, um die Vorſchriften Gottes für ſich ſo gut als für Andere zu empfangen, ſo wird Chriſtus der Erlöſer Allen gegenübergeſtellt als der, welcher allein der Erlöſung nicht bedürftig war. Wenn man dieſen Unterſchied unter den monotheiſtiſchen Religionen nicht will gelten laſſen, ſondern Chriſtus in derſelben Weiſe wie die anderen Religionsſtifter, alſo als Geſetzgeber vorſtellt, ſo ſtatuirt man zwiſchen den Religionen nur einen äußerlichen Unterſchied der Lehren und Lebensordnungen. Entweder bleiben ſie nun als ſolche in feſtem Unterſchiede getrennt, dann läßt ſich ihr

Werthunterschied nur als relativer bestimmen. Oder sie sind zugleich der Vervollkommnung fähig, dann bewährt sich dieser relative Werthunterschied darin, daß die Vernunft überhaupt die Grenzen zwischen Christenthum, Judenthum und Islam verwischen würde. Solche Fortbildung des Christenthums, als Fortbildung über Christus hinaus, ließe ihm keine höhere Geltung übrig als die eines ausgezeichneten Entwickelungspunktes, und würde sich als Erlösung von ihm, von seinem specifischen Einflusse darstellen. Daran aber ist wiederum zu erkennen, daß Schleiermacher's Formel dem eigenthümlichen Werthe und dem innern Vorzuge des Christenthums vor den beiden anderen monotheistischen Religionen gerecht wird. Denn mag er auch an dieser Stelle die Rücksicht auf seine aufgeklärten Zeitgenossen so weit ausdehnen, daß die Behauptung der Perfectibilität des Christenthums die christliche Religionsgemeinschaft nicht abbrechen soll, so lange man zugleich die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins in derselben und durch dieselbe zu erhalten strebt, so erkennt er doch den Abfall vom Christenthum in dem Falle, daß Einer „schon wirklich von dem Bedürfniß einer Anhänglichkeit an Christus erlöst zu sein glaubt".

Ich will nicht darüber streiten, ob diese Formel nicht zu weitschichtig ist; jedenfalls dient die an dem Satze der Perfectibilität des Christenthums gemachte Probe dazu, um Schleiermacher's Definition des Christenthums zu bewähren. Dieselbe ist ein ausgezeichneter Ausdruck für die centrale Bedeutung derjenigen Lehren, deren Geschichte ich verfolge, ein Ausdruck für ihren Werth, zu welchem keine der bisher beachteten theologischen Schulen sich erhoben hat. Erst hiedurch wird der Gedanke ins Princip der Theologie aufgenommen, welcher als praktisches Motiv die Reformation und die ächte Gestalt des Protestantismus beherrscht. Erst hiedurch wird der Anlauf, welchen Kant genommen hatte, so zum Ziele fortgeführt, daß die Versuchung zum Rückfall in der Aufklärung abgewiesen wird. Schleiermacher hat dies dadurch zu leisten vermocht, daß er zum ersten Male die Religionsphilosophie, die Bestimmung des Inhaltes und Werthes der anderen Religionen, zur Begrenzung des Christenthumes als *positiver, geschichtlicher Religion* in Anwendung gebracht hat. Hieran erkennt man auch, daß, wenn die Orthodoxie beider Schulen des 17. Jahrhunderts hinter dieser Leistung zurückblieb, dies nicht sowohl verschuldet wurde durch die ungebührliche Betonung der

Auctorität der heiligen Schrift für die Theologie, wie es Dorner darstellt, als dadurch, daß jene Form der Theologie sich noch nicht zu den Gesichtspunkten der vergleichenden Religionswissenschaft erheben konnte. Unter dem Begriffe der Offenbarung vergegenwärtigte man sich damals immer nur die christliche, den Inhalt des Christenthums trug man zugleich in die Religion des Alten Testaments hinein, und bestimmte den Inhalt dieser einzigen Offenbarung, die man anerkannte, ebenso als Lehrgesetz, wie es der Islam sein will. Deshalb formulirte man auch den Werth der heiligen Schrift nicht anders, als es der Islam mit dem Koran gethan hatte.

Es ist also von großer Wichtigkeit, daß Schleiermacher die Form des Christenthums nicht in einer Lehre, wie der Islam, nicht in einer gemeinschaftlichen Verfassung, wie der Mosaismus und der Katholicismus, sondern in der Idee der Erlösung durch Christus nachwies. Es kommt hinzu die folgenreiche Wahrheit, daß diese Religion, wie alle Religionen und wie alle geistigen Thätigkeiten, richtig nur in der Gemeinschaft vorgestellt werden kann[1]), welche unter der Voraussetzung der erlösenden Einwirkung des Stifters als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit besteht (§ 11, 4). So wie dieses Prädicat der christlichen Gemeinschaft später (§ 122, 3) begrenzt wird, ist dadurch das Prädicat der durchgehenden Empfänglichkeit der Gemeinschaft für die ursprüngliche Erlösung eingeschlossen. Ist also die Erlösung durch den Stifter die Form und das Wesen dieser Gemeinschaft,

---

1) Obgleich Schleiermacher (§ 14, 1) ausspricht, daß Jeder nur mittels eigenen freien Entschlusses in die christliche Gemeinschaft eintreten kann, so eröffnet er dadurch doch keine Aussicht auf solche Gründe dieses Entschlusses, welche jenseits des religiösen Eindrucks von Christus liegen. Dieser aber, wo er erfahren wird, constituirt auch schon die religiöse Gemeinschaft als Princip. Deshalb erklärt er in dem Zusatze zu § 14, daß er keine Vermittelung zwischen dem Glauben des Einzelnen und seinem Antheil an der christlichen Gemeinschaft annehme, sondern vielmehr, daß mit dem Glauben jener Antheil auch von selbst gegeben ist, nicht nur soweit dies von der Selbstthätigkeit des gläubig Gewordenen, sondern soweit es von der Gemeinschaft abhängt, als von welcher das Glauben erweckende Zeugniß ausgegangen war. Damit soll eben ausgeschlossen sein, daß durch Demonstration aus den Wundern und den Weissagungen eine persönliche Glaubensüberzeugung vor der Angehörigkeit des Einzelnen zur Gemeinschaft möglich werde.

so ist jener Gedanke eben nothwendig auf dieses Object bezogen. Die Erlösung, der Erlöser und die in der Erlösung begriffene Gemeinde stehen für das theologische Erkennen in untrennbarer Relation zu einander. Hiedurch wird wiederum für die wissenschaftliche Erkenntniß dasjenige fixirt, was ich als die Höhenlage des praktisch-religiösen Bewußtseins der Reformatoren nachgewiesen habe (S. 175). Allerdings war diese Combination nur in der reformirten Theologie wirksam geblieben, in dem Gedanken, daß Erfolg, wie Absicht der Erlösung Christi auf die Gemeinde der Erwählten bezogen sei, daß insbesondere die Rechtfertigung in erster Linie ihr gelte, und nur unter dieser Voraussetzung dem Einzelnen zum Bewußtsein komme (S. 295. 308). Hingegen in der lutherischen Theologie hat sich dieser Zusammenhang nicht als solcher erhalten. Man könnte nun versucht sein zu vermuthen, daß jener leitende Gedanke Schleiermacher's eine Mitgift seiner ursprünglichen Angehörigkeit zur reformirten Confession sei. Indessen gewinnt seine Idee der Erlösungsgemeinschaft nicht dieselbe Gestalt, welche sie in der reformirten Dogmatik erreicht hat, und seine Deutung der Rechtfertigung, so nahe sie der der Reformirten tritt, verräth in ihrer Abweichung, daß er mit diesen Vorbildern unbekannt geblieben ist. Vielmehr beweist die genaue Erforschung des „Lebens Schleiermacher's" durch Dilthey, daß in dem Gedanken des höchsten Gutes eine der frühsten und selbständigsten Conceptionen Schleiermacher's vorliegt. Gehört also das Bewußtsein der Gemeinschaftlichkeit zu den Grundbedingungen der Religion, ohne welches dieselbe nicht richtig aufgefaßt und ausgeübt werden kann, so darf der deutsche Protestantismus, welchem dieses Bewußtsein seit Melanchthon verkümmert worden und durch die Aufklärung so gut wie verloren gegangen war, der selbständigen wissenschaftlichen Erkenntniß Schleiermacher's den Dank dafür zollen, daß durch sie dem religiösen Inhalt des Christenthums die Bahn einer reichern Entfaltung eröffnet worden ist, als welche er in der lutherischen Theologie bis dahin überhaupt gefunden hatte.

64. Wie überall, so entsprechen sich auch bei Schleiermacher die Lehren von der Erlösung und von der Sünde. Jene ist nicht verständlich ohne diese. Um so mehr aber ist es geboten, die Aufmerksamkeit auf die Lehre von der Sünde zu richten, als

Schleiermacher die Data des positiv christlichen Bewußtseins von denen des allgemeinen religiösen Hintergrundes dadurch unterscheidet, daß er die Unlust und die Lust, in denen sich das religiöse Gefühl als christliches offenbart, auf den Gegensatz von Sünde und Erlösungsgnade zurückführt. Die Methode der „Glaubenslehre" übt nun auf diesem Punkte die bedeutsame Wirkung, daß das subjective Bewußtsein des Christen als Schlüssel zur Erkenntniß des allgemeinen objectiven Zustandes der Sünde verwendet wird, d. h. der Begriff von der Sünde wird bedingt durch die Gewißheit der Erlösung. Bis dahin richtete sich in allen Formen der Theologie die Lehre von Versöhnung und Erlösung nach dem Begriff von der Sünde, den man aus verschiedenen Reflexionen und deren Einwirkung auf die Exegese der Bibel sich gebildet hatte. Dieses Verfahren entsprach der Annahme, daß die christliche Offenbarung in der Rede über alle Bedingungen der wahren Religion bestehe, und daß diese Rede in den bestimmten Schriften fixirt sei; hierin also wurde das Christenthum oder die göttliche Offenbarung in Christus dem Judenthum und dem Islam formell gleichgestellt. Soll jedoch dem Christenthum die Eigenthümlichkeit nicht nur des Inhaltes, sondern auch der Form seines Bestehens vorbehalten werden, so müssen alle ihm eigenthümlichen Wahrheiten, also auch der Begriff der Sünde, aus dem gemeinsamen Bewußtsein abgeleitet werden, welches den Bestand der durch Christi Erlösung hervorgebrachten Gemeinschaft begleitet. Denn sofern die Erlösung der Sünde correlat ist, erhält das in der christlichen Gemeinschaft nothwendige Bewußtsein von der Erlösung auch ein fortdauerndes und eigenthümlich bestimmtes Bewußtsein von der Sünde. Dies bewährt Schleiermacher ausdrücklich an seiner Darstellung des Begriffes der Erbsünde.

Diese specifische Auffassung der Sünde schließt jedoch nicht aus, daß auch schon das allgemeine Gottesbewußtsein einen Maßstab für die Erkenntniß derselben abgiebt. In diesem Sinne beleuchtet Schleiermacher in den einleitenden Erörterungen die Thatsache, daß die Sünde als Widerstreit des Fleisches gegen den Geist auch schon außerhalb des christlichen Lebensgebietes aufgefaßt wird. Das Bewußtsein der Sünde setzt immer ein Bewußtsein des Guten voraus, das böse Gewissen schließt immer die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein in sich. Diese Erscheinungen also wurzeln in der ursprünglichen

Vollkommenheit des Menschen, welche, indem sie durch die Sünde nicht in jeder Beziehung aufgehoben ist, die Bürgschaft für die Möglichkeit der Erlösung darbietet (§ 68, 2). Das psychologische Schema aber, in welchem die Thatsache der Sünde als Inhalt des Bewußtseins nachgewiesen wird, ist der schwache Punkt an Schleiermacher's Theologie. Mag auch die Religion im Allgemeinen bestehen in der gegenseitigen Beziehung des Gottesbewußtseins (des Gefühls der absoluten Abhängigkeit) und des sinnlichen Selbstbewußtseins (des Gefühls, welches in den die Welt bildenden Gegensätzen sich bewegt), so hat doch Schleiermacher die christliche Religion als teleologische Art der Frömmigkeit bestimmt. Diese aber hat ihr Merkmal daran, daß „die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet." „Das im Christenthum so bedeutende, ja Alles unter sich umfassende Bild eines Reiches Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen sind" (§ 9, 1. 2). Nun sollte man erwarten, daß diese besondere Bestimmtheit des christlichen Gottesbewußtseins zunächst an der Lehre von der Sünde durchgeführt würde. Allein dies hat Schleiermacher unterlassen; vielmehr gebraucht er in jener Lehre nur die blassen und unbestimmten Kategorieen, in denen er die Religion überhaupt aufgefaßt hat, ohne die besondere teleologische Richtung des Gottesbewußtseins auf die thätige Verwirklichung des Reiches Gottes als den maßgebenden Gesichtspunkt anzuwenden. Ich erkläre mir diese Unterlassung, welche die eigenen Grundsätze Schleiermacher's für die Hauptaufgabe der „Glaubenslehre" unwirksam macht, daraus, daß der Gedanke der Indifferenz, welcher in seinem Begriff von Gott, wie in dem vom Gefühl der absoluten Abhängigkeit ausgeprägt ist, sich auch gegen jene religionsphilosophische Einsicht indifferent verhält, und deshalb ihre Einwirkung auf die „Glaubenslehre" durchkreuzt hat. Denn wenn der teleologische Charakter des Christenthums durchgeführt worden wäre, so hätte weder jener Gottesbegriff Bestand behalten, noch der so hoch gelobte Begriff von der Religion im Allgemeinen.

Dennoch drängt sich der teleologische Gesichtspunkt in der Beurtheilung der Sünde für Schleiermacher gleich bei seinem ersten Schritte in der Lehre von derselben auf. Indem er die

normale Bewegung der menschlichen Persönlichkeit so auffaßt, daß jeder Lebensmoment im Geiste oder Gottesbewußtsein anfange und auch im Geiste ende, und das Fleisch, das sinnliche Selbstbewußtsein, oder die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte sich dazu nur als lebendiges Zwischenglied, als gesundes Organ verhalte, so fügt er hinzu, daß der Geist auf jene vollkommene Einheit *dringt* (§ 66, 2), d. h. daß jeder Moment des Weltbewußtseins und der entsprechenden Thätigkeit von dem Gottesbewußtsein angeeignet oder determinirt werden *soll*. Aber er macht diese Erkenntniß sogleich unwirksam, indem er es ablehnt, die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesetzes zu erklären. Er begründet es damit, daß in dieser Definition das Gesetz von Gott als einzelner vielleicht willkürlicher Act unterschieden werde, und in diesem Sinne Gesetz kein ursprünglich christlicher Ausdruck sei. Das ist aber weder die einzige noch die nothwendige noch die der Ueberlieferung gemäße Bedeutung jener Formel. Indem also Schleiermacher sich gegen sie sträubt, giebt er vielmehr kund, daß er in dem Maße auf die teleologische Beurtheilung des menschlichen Handelns verzichtet, als er sich bestrebt, Gott als Indifferenz aller Gegensätze festzuhalten. Hätte er jene von ihm anerkannte Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als Maßstab der Glaubenslehre durchgeführt, so war es geboten, den Zweck des Gottesreiches auch in den Gedanken von Gott aufzunehmen, d. h. denselben durch innere Selbstunterscheidung zu gliedern.

Wird also das, was Schleiermacher als die Sünde erkennt, nicht teleologisch begriffen, so bleibt ihm nichts Anderes übrig als dies, sie mechanisch aufzufassen, als die „durch die Selbständigkeit der sinnlichen Functionen verursachte *Hemmung* der bestimmenden Kraft des Geistes", als das „*Unvermögen* des Geistes", als den „positiven *Widerstreit* des Fleisches gegen den Geist", welcher möglich ist, weil beide als *intensive Größen* gedacht werden müssen, von welchen jene zeitlich früher zur Entwickelung kommt, als diese, und den durch ihre Fürsichthätigkeit gewonnenen Spielraum dem später entwickelten Gottesbewußtsein einzuräumen nicht bereit ist (§ 67). Nun ist es ja nicht zweifelhaft, daß auch das Leben des creatürlichen Geistes mechanischen Bedingungen unterworfen ist. Daß man aber das mechanische Uebergewicht des Fleisches über den Geist als Sünde auffaßt, hängt immer davon ab, daß das geistige Leben durch die Gesetze

des Mechanismus nicht gedeckt, sondern daß es von dem Bewußtsein der Freiheit begleitet wird. Ich meine damit im Sinne Kant's die Freiheit, welche sich das unbedingte Gesetz giebt und sich darin einen höchsten Zweck setzt. Wer kann nun bei der aufmerksamen Lesung der Schleiermacher'schen Darstellung den Gedanken unterdrücken, daß jene mechanische Hemmung des Geistes durch das Fleisch nur deshalb als Sünde begriffen wird, weil der Geist weiß, daß es nicht stattfinden *soll*? daß also doch nur die teleologische Selbstbeurtheilung des Geistes jene Thatsache zur Sünde macht? Schleiermacher selbst kann nicht umhin zu behaupten, daß wenn von dem Erwachen des Gottesbewußtseins an der Geist allmählich und stetig die Kraft über das Fleisch gewänne, das Selbstbewußtsein schwerlich einen solchen Charakter haben würde, wie Bewußtsein der Sünde. Das letztere ergebe sich aber, weil wir immer in einer ungleichmäßigen, stoßweisen Entwickelung begriffen sind, welche die Hemmung des Geistes durch das Fleisch gerade bei den vergeblichen Anläufen gegen dasselbe recht empfindlich macht. „Indem der *Anspruch* des Geistes überall derselbe ist, so erscheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurückgewiesen und besiegt, *mithin* der Mensch im Zustand der Sünde" (§ 67, 2). Also der Anspruch des Geistes macht die Hemmung durch das Fleisch zur Sünde, d. h. die Beurtheilung seiner selbst nach dem höchsten Zwecke. Nichts anderes als diese unwillkürliche, weil unvermeidliche Einmischung des teleologischen Gesichtspunktes ist auch in dem Satze ausgedrückt, daß wir die Sünde aus der ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft begreifen (§ 68). Damit ist nicht das wissenschaftliche Begreifen gemeint, sondern das praktische Bewußtsein eines Jeden, welcher die vorgefundene Gewöhnung des Fleisches als Sünde beurtheilt. Dies geschieht aber eben gemäß der nachfolgenden Einsicht, daß die sinnliche Lebensrichtung, obgleich sie im Menschen da ist, doch unbedingt nicht da sein *soll*. Darauf endlich führt die von Schleiermacher damit verbundene Feststellung, daß man die Sünde nicht als unvermeidlich anerkennt. Er begründet dies Urtheil für das christliche Bewußtsein insbesondere darauf, daß der Glaube an die menschliche Vollkommenheit des Erlösers die Unvermeidlichkeit der Sünde ausschließt, da die an ihm gewonnene Anschauung der absoluten Stärke des Gottesbewußtseins die Sünde als *Störung* der menschlichen Natur er-

weist. Indem also die Person des Erlösers ihm als der Ausdruck des Gesetzes gilt, nach welchem eine gewisse Lebensrichtung Sünde ist, so folgt daraus, daß schon auf jeder Stufe des Gottesbewußtseins dasjenige als Sünde erkannt wird, was im Menschen nicht sein *soll*.

Ich habe nicht umhin gekonnt die psychologische Darstellung der individuellen Sünde durch Schleiermacher mit dieser Kritik zu begleiten, weil Jener den einzig giltigen Maßstab der Thatsachen, welchen er offen zurückweist, doch heimlich immer bei ihrer Beurtheilung mitwirken läßt, und weil diese Eigenthümlichkeit seiner Lehre nicht anders zur Anschauung zu bringen ist, als wenn man die Sache bei ihrem Namen nennt. Es läßt sich nun zugleich erwarten, daß auch der der Sünde correlate Begriff der Erlösung unter jener absichtlichen Unterdrückung des entscheidenden Momentes im Begriff der Sünde leiden wird. Andererseits aber kommt dem Begriff der Erlösung dasjenige zu Gute, was Schleiermacher über den gemeinschaftlichen Charakter der Sünde aufstellt. „Wir sind uns der Sünde bewußt, theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins habend" (§ 69). Das erstere liegt in dem Begriff der Sünde überhaupt; die Wahrheit des letztern knüpft sich an die Thatsache, daß die Entwickelung des sinnlichen Selbstbewußtseins, welche durch die nachfolgende Einsicht als Sünde constatirt wird, auf angeborene Anlagen und durch sie auf den Zusammenhang der Generationen zurückreicht, aus dem der Einzelne sowohl entsteht als seine Erziehung empfängt. Das Uebergreifen der sittlichen Gemeinschaft über die Selbstthätigkeit des Einzelnen rechtfertigt also im Allgemeinen die christliche Lehre von der Erbsünde. Diese aber ist als das Gegentheil des Guten, und sofern sie durch die Erlösung aufgehoben wird, als die vollkommene Unfähigkeit zum Guten zu denken (§ 70), unter Vorbehalt der unvertilglichen Disposition zur Erlösung, welche die symbolische Lehre durch die Anerkennung der iustitia civilis in dem Sündenstand feststellt. Indem wir Alles, was in unseren Zuständen nicht Sünde ist, als Wirkung der Erlösung auffassen müssen, so will Schleiermacher an dem zähen Widerstande, den die Sünde auch im Kreise der Erlösung fortsetzt, erkannt wissen, daß jene an und für sich als *wahrhaft unendlich* betrachtet werden müsse. Man kann aber nicht verkennen, daß diese Concession an die Ueberlieferung seit

Anſelm durch die verſchiedene Motivirung einen andern Sinn als den hergebrachten gewinnt, und deshalb auch nicht die bekannte Folgerung für den Werth der Satisfaction nach ſich ziehen wird. Da jenes Prädicat der Sünde nicht aus der Unendlichkeit des beleidigten Gottes, ſondern aus der menſchlichen Beurtheilung der Schwierigkeit des ſittlichen Kampfes abgeleitet iſt, ſo iſt damit doch nur die relative Größe der Sünde erwieſen. Dieſe alſo kann nur in dem negativen Sinne unendlich heißen, daß man weder ihren Umfang und ihre Widerſtandskraft im menſchlichen Geſchlecht durch die Erfahrung abmeſſen, noch jeder Einzelne ſie durch ſeinen guten Willen überwinden kann.

In ähnlicher Weiſe ſucht Schleiermacher ſich auch dem ſymboliſchen Lehrſatz zu accommodiren, daß die angeerbte Sünde die Schuld eines Jeden ſei (§ 71). Freilich lehnt er es ab, daß jeder ſich die Erbſünde abgeſehen von den Thatſünden als Schuld anrechnen ſoll. Er erklärt es nämlich für widernatürlich und für widerſprechend gegen die richtige und allgemein anerkannte Regel, die Erbſünde aus ihrem Zuſammenhange mit der wirklichen Sünde herauszureißen. Allein die kirchliche Lehre, welche ſich nicht an der Erfahrung orientirt, ſondern ſich auf die dicta probantia der heiligen Schrift in der Reihenfolge der loci theologici begründet, muthet uns doch vielmehr zu, die Schuld der Erbſünde vor aller Beurtheilung der Thatſünden anzuerkennen, welche zu jener Schuld nichts hinzufügen können. Schleiermacher alſo hat hier den Abſtand ſeiner Anſicht von der kirchlichen Ueberlieferung vertuſchen wollen. Und dennoch iſt es ihm nicht gelungen, von ſeinem Geſichtspunkte aus die Wahrheit des obigen Satzes zu beweiſen. Indem er alſo Erbſünde und Thatſünde in der Anſchauung der Sache zuſammenfaßt, ſo behauptet er, daß jene als der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen zu betrachten ſei, ſo daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen brauche, um die wirklichen Sünden zu entwickeln. Er macht ferner geltend, daß, wie jede Anlage in dem Menſchen durch Ausübung Fertigkeit wird, ſo die mitgeborene Sündhaftigkeit durch die ſelbſtthätige Ausübung wächſt. Iſt nun dieſe Steigerung des Hanges zwar eigene Verſchuldung, iſt ſie aber zugleich mit der angeborenen identiſch, ſo folgt, daß auch dieſe Schuld des Menſchen ſei. Dieſe Begründung iſt ſophiſtiſch und bewegt ſich in Widerſprüchen.

Ist die Erbsünde der hinreichende Grund aller Thatsünden, so ist sie nicht Anlage. Ist sie dies, so muß etwas neues in dem Menschen hinzukommen, um sie zu verwirklichen, nämlich der Entschluß des Willens. Wegen dessen ist die wirkliche Sünde und die Vermehrung des Hanges durch dieselbe als Schuld erwiesen, eben damit aber der Unterschied von der angeborenen Anlage. Also ist nicht zuzugestehen, daß Schleiermacher, indem er mit der alten Theologie den Einzelnen als das Subject der Erbsünde beurtheilt, und nur die Thatsünde zugleich in Rechnung zieht, die selbständige Schuld als Attribut der Erbsünde zur Ueberzeugung gebracht hat. Bei dieser Abgrenzung des Problems überragt die Leistung Kant's (S. 448) in negativer wie positiver Hinsicht Schleiermacher's Versuch ganz unzweifelhaft.

Derselbe aber konnte um so mehr unterlassen werden, als Schleiermacher dazu fortschreitet (§ 71, 2), unter dem Gesichtspunkt der Zusammenfassung von Erbsünde und Thatsünde das ganze Geschlecht als das Subject der Sünde darzustellen. „Ist die Sünde in jedem Einzelnen theils durch die Sünde Anderer bewirkt, wird sie aber zugleich von Jedem durch seine eigenen Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt, so ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprincip und als Zustand, in beider Hinsicht ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in Jedem das Werk Aller, und in Allen das Werk eines Jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsätze keineswegs als Ausdrücke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es die Lehre von der wirklichen (activen) Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrücke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgestellten Beziehung." „Schuld heißt sie mit vollkommener Richtigkeit nur, wenn sie schlechthin als Gesammtthat des ganzen Geschlechtes betrachtet wird, indem sie des Einzelnen Schuld wenigstens, soweit sie in ihm hervorgebracht ist, nicht ebenso sein kann." Die Bedeutung dieser Betrachtungsweise hebt dann Schleiermacher (§ 71, 3) hervor: „Wenn das Bewußtsein der Sünde kein Gemeingefühl wäre, sondern ein

persönliches in jedem Einzelnen, so wäre damit nicht nothwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden. Daher auch dieses Beides zusammenzugehen pflegt, daß die Erbsünde als Gemeinsames geleugnet, und daß der Werth der Erlösung durch Christus geringer angeschlagen wird."

Durch diese Sätze wird der christliche Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit in ein wesentlich verschiedenes Feld der Betrachtung gerückt, als welches derselbe seit Augustin eingenommen hatte. Hieran darf man zunächst erkennen, daß Schleiermacher die im Eingang des § unternommene Accommodation an den hergebrachten Gesichtspunkt sich hätte ersparen können, da derselbe direct dadurch ungiltig gemacht wird, daß die Lehrsätze von der Erbsünde nicht als Ausdrücke des individuellen Selbstbewußtseins für sich aufgefaßt werden sollen. Dieses erfolglose und doch zweideutige Verfahren ergiebt sich auch nur aus seiner Stellung der Aufgabe der Glaubenslehre als eines Zweiges der historischen Theologie, als Darstellung der kirchlich geltenden Lehre. Leider hat er aber auch die obige Feststellung der Thatsache der Gesammtsünde nicht von der Accommodation an die kirchlichen Ausdrücke frei gehalten. Denn er spricht davon immer als von der „ursprünglichen Sündhaftigkeit", und aus der Erbsünde läßt er in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervorgehen (§ 73), obgleich in seine Anschauung von der allgemeinen Sündhaftigkeit alle Thatsünden als Mittel eingerechnet waren. Darum hat er es auch unterlassen, den anerkannten Thatbestand in befriedigender Weise zu analysiren, und sich dem Vorwurfe ausgesetzt, daß sein Begriff der Gesammtsünde die individuelle Freiheit verkürze. Befreit man also Schleiermacher's Meinung von dem trübenden Einflusse seiner Anschmiegung an die überlieferten Ausdrücke, so ist der wirklich obwaltende Abstand seiner Darstellung der Gesammtsünde von dem kirchlichen Begriff daran zu messen, daß Augustin die Schuld der natürlich angeerbten Sünde in dem Einzelnen, abgesehen von jeder Bethätigung desselben, deshalb postulirt hat, um den sacramentalen Charakter der Kindertaufe, die rückwirkende Kraft der Sündenvergebung in derselben aufrecht zu erhalten. Das ist der einzige und directe Grund jener so folgenreichen Aufstellung. Schleiermacher aber neutralisirt die Gegensätze der natürlich angeerbten, der anerzogenen, der durch eigene Selbstthätigkeit vermehrten und auch in Anderen fortgepflanzten Sünde, um in der untrennbaren

Wechselwirkung von gemeinsamem und individuellem Zustand und individuellem Thun die der Erlösung gegenübergestellte Schuld als die des wirklichen Geschlechtes anschaulich zu machen. Er verfährt so, um belehrt durch Socinianismus und Rationalismus die allgemeine Erlösung als den positiv gegebenen oder behaupteten Inhalt der christlichen Religion aufrecht zu erhalten. Auch Augustin's Combination ist durch das Interesse an dem allgemeinen Erlösungscharakter des Christenthums geleitet gewesen; aber dieses Interesse ist von ihm in der katholischen Form ausgeprägt worden, nämlich in dem Gedanken, daß die erlösende Kraft ausschließlich an die Sacramente gebunden, und die Gemeinschaft der allgemeinen Kirche auf diese abgeleiteten Vehikel der Gnade gegründet sei. Schleiermacher hingegen vertritt das evangelische Interesse, die Erlösung in ihrer geschichtlichen Quelle, in der Person des Erlösers, als die wirksame Kraft der religiösen Gemeinschaft und den Grund ihrer Eigenthümlichkeit zu ergreifen. Und weil er einem viel weiter entwickelten Pelagianismus gegenüberstand, als der war, mit welchem Augustin stritt, weil die Erfahrung vorlag, daß dieses Princip seit der Reformation sich zum Widerspruch gegen den allgemeinen Charakter der Erlösung erhoben hatte, so sah sich Schleiermacher veranlaßt, auch dem Gedanken der gemeinsamen Sünde einen weiter greifenden, concreteren, ethischeren Ausdruck zu verleihen, als der der natürlichen Erbschaft des Einzelnen war.

Wie weit sich Schleiermacher von der hergebrachten Bahn entfernt hat, erkennt man namentlich noch daran, daß er die Bedeutung der Erbsünde als Strafe ablehnte; denn dies ist ein wesentlicher Charakterzug der Lehre Augustin's. Dagegen wird nämlich eingewandt, daß die Strafe immer ein Zugefügtes ist, Sünde aber niemals ein Zugefügtes sein kann, daß also die Strafe immer etwas sein muß, was in dem, der sie erleidet, nicht Sünde ist (§ 71, 2). In derselben Richtung verwahrt er sich auch dagegen, daß das richtige Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlösung durch das Bewußtsein der Strafwürdigkeit vermittelt sein soll (§ 71, 4). Die Reinheit der christlichen Frömmigkeit würde vielmehr getrübt werden, wenn man vor Allem von den übelen Folgen der Sünde und nicht direct von der Hemmung des Gottesbewußtseins frei zu werden erwartete. Dieser Vorbehalt verspricht der Lehre von der Erlösung ein anderes Gepräge, als welches sie

in der überlieferten Gestalt behauptet, zugleich aber berührt sich dieser Gedanke mit der Distinction zwischen Erlaß der Strafe und Erlaß der Schuld, welche durch Töllner (S. 398) und Tieftrunk (S. 466) aufgestellt worden war. Endlich bezieht sich Schleiermacher's Beurtheilung des Uebels als der Folge und der Strafe der Sünde auf diejenige Stellung des Problems, welche seit dem Beginne der Aufklärung gewonnen war, erreicht jedoch ein Resultat, welches weder von den aufgeklärten Nachfolgern Wolf's noch von denen Kant's dargeboten werden konnte.

Die alte Form der Lehre von der Versöhnung Gottes war auf die Nachweisung der Erlösung von der Strafe der Sünde angelegt. Als solche war seit Athanasius die ewige Verdammniß des ganzen Menschengeschlechts vorausgesetzt, welche einerseits durch die gemeinsame Erbsünde, andererseits durch die Nöthigung Gottes in Hinsicht seiner Ehre oder seiner Strafgerechtigkeit begründet wurde. Wurde nun die Verdammniß des ganzen Menschengeschlechtes aus diesem Grunde als eine nothwendige Folge der Erbsünde betrachtet, so konnte doch dadurch nicht in Vergessenheit gebracht werden, daß die Erbsünde selbst ein willkürliches Strafverhängniß Gottes über den Fall der ersten Menschen darstellen sollte. In der Voraussetzung der ewigen Verdammniß der Menschen durchkreuzten sich also die Merkmale willkürlicher und natürlicher Strafe (S. 422). Indem man ferner jenes Verhängniß als einen vollständig klaren und bestimmt begrenzten Gedanken behandelte, und ihm auch die Bedingungen der Erlösung genau anpaßte, so ließ man alle die Uebel unbeachtet, welche für die gegenwärtige Erfahrung irgend ein Verhältniß zu dem activen Sündigen einnehmen müssen; da ebenso wie die Schuld der activen Sünde gegen die der Erbsünde nichts bedeutete, auch die gegenwärtigen Uebel gegen die ewige Verdammniß nicht in Anschlag gebracht werden konnten. Das Problem der gegenwärtigen Uebel rückte jedoch in die nächste Beziehung zu der Bestimmung der christlichen Religion, wenn auch nicht zu dem Begriff der Erlösung, seitdem die Aufklärung die alte Voraussetzung der Verdammung des ganzen Geschlechtes mit der Vermuthung der nach dem Tode möglichen Besserung vertauscht hatte. Sofern man schon aus der Verkündigung Christi von der Güte Gottes schloß, daß Gott die Strafen dieses Lebens nur als Mittel der Besserung über die Sünder verhänge, und sofern man auch nicht mehr mit Leibniß

an eine ſolche Hartnäckigkeit des activen Sündigens Einzelner glauben wollte, welche den Beſſerungsabſichten Gottes widerſtehen könnte (S. 404), ſo blieb auch für die Erlöſung durch Chriſtus keine andere Abſicht als die der Beſſerung oder der Anregung zur Tugend übrig. Hingegen vermochte weder die dogmatiſche Methode der Schüler Wolf's, noch die kritiſche der Schüler Kant's die Frage nach den Merkmalen der Congruenz, ſei es der natürlichen, ſei es der poſitiven Strafen mit den wirklichen Sünden zu löſen. In dieſe Abgrenzung des Problems des Uebels trat nun Schleiermacher ein, ohne von der Vorausſetzung der ewigen Verdammniß des ſündigen Geſchlechtes Notiz zu nehmen. Er behandelt das Problem auch nicht direct ſo, wie es ſich unter dem Geſichtspunkt der Erlöſung darſtellt. Dennoch kann man nicht mit Recht behaupten, daß er in dieſer Hinſicht etwa hinter Gruner (S. 415) zurückbleibe. Denn auch ſein Begriff von der Sünde, welchem die Lehre vom Uebel folgt, iſt ja an der Gewißheit der Erlöſung orientirt; derſelbe Umſtand aber tritt auch in der Beurtheilung des Uebels deutlich genug hervor.

Uebel ſind die Lebenshemmungen, welche aus dem Verhältniß zwiſchen dem Menſchen und der Welt ſich ergeben in Folge deſſen, daß die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen der Sünde Platz gemacht hat. Die Uebel ergeben ſich theils als ſolche, welche von menſchlicher Thätigkeit ausgegangen die urſprüngliche Uebereinſtimmung zwiſchen der Welt und dem Menſchen aufheben (geſellige und unmittelbare Uebel), theils als ſolche, welche von menſchlicher Thätigkeit unabhängig daraus hervorgehen, daß die Welt dem Sünder anders erſcheint (natürliche und mittelbare Uebel). Die Zuſtände, welche man im letztern Sinn als Uebel empfindet, wurzeln nämlich in dem relativen Gegenſatz der Welt, in welchen die Menſchen als endliche Geſchöpfe hineingeſtellt ſind, welcher aber an ſich zur urſprünglichen Vollkommenheit der Welt gehört, indem er als Reiz für die Thätigkeit des Gottesbewußtſeins und des ſittlichen Entſchluſſes beſtimmt war. Die Bedingungen der Endlichkeit und Vergänglichkeit werden alſo zu Lebenshemmungen nur durch die Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeins, und zwar in der Geſtalt, wie die Zuſtände, welche ſtofflich dieſelben bleiben, dem Sünder einen andern Eindruck machen als vorher (§ 75). Alles Uebel iſt nun als Strafe der Sünde anzuſehen, als Strafe in dem Sinne, daß das Uebel durch

Gottes Fügung mit dem Bösen verbunden wird, diese Fügung aber sich in der allgemeinen Weltordnung und in dem Ganzen des Naturzusammenhanges darstellt (§ 76, 1). Denn daß die Welt der Ort des Uebels sei, entspricht der Wahrheit, daß die Sünde die Gesammtthat des menschlichen Geschlechtes ist (§ 75, 3). Deshalb läßt sich erfahrungsmäßig auch die Congruenz der Strafübel mit der Sünde nur in diesem Sinne erproben, während es ein jüdischer und heidnischer Irrthum ist, dieselbe in dem Leben des einzelnen Menschen als solchen aufzusuchen. Christus nämlich hat nicht nur in dem Falle des Blindgeborenen diese Regel für ungiltig erklärt, sondern auch andererseits Verfolgung und Leiden für die Berufsarbeit seiner Jünger in Aussicht gestellt (§ 77). Ist nun die Ergebung in die göttliche Fügung des Uebels der Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches auch das Verständniß vom Zusammenhang der Strafe mit der Sünde hervorruft, so würde es doch im Widerspruch mit dem vollen Sinne der Erlösung sein, wenn man die Uebel als solche fixiren wollte, und zugleich im Widerspruch mit dem geistigen Charakter der Erlösung, wenn man das Uebel an und für sich aufheben wollte, zumal da es seinem Stoffe nach immer den Antrieb zur geistigen und sittlichen Entwickelung bildet.

An dieser Lehre bewährt sich zunächst die Wichtigkeit der Auffassung der Sünde als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts und in fernerer Beziehung Schleiermacher's Begriff von dem höchsten Gut als dem Maßstabe für sein Gegentheil. Das sittliche Gemeinbewußtsein der Sünde, welches als die Wahrheit der Erbsünde behauptet war, wird in dem Maße als die dem Christenthum entsprechende Ansicht erwiesen, als es die Verflechtung des Einzelnen in das Gesammtübel erklärt, während die Forderung der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Würdigkeit des Einzelnen der alttestamentlichen Religion und der griechischen Philosophie angehört. In diesem unterchristlichen Standpunkt also wurzelte die Auffassung des Problems von Sünde und Strafe durch die Aufklärungstheologen. Ihre Distinction zwischen natürlicher und positiver Strafe, welche sie in dem von ihnen gestellten Rahmen des individuellen Lebens niemals erproben konnten, ist durch die neue Distinction des natürlichen und des geselligen Uebels, durch die mittelbare Beziehung jenes und durch die unmittelbare Beziehung dieses widerlegt. Der Schein der göttlichen Willkür in

den sogenannten positiven Strafen ist dadurch aufgehoben, daß die geselligen Uebel auf das Gemeinbewußtsein der Sünde und zugleich auf die Congruenz der göttlichen Fügung mit der Weltordnung zurückgeführt werden. Wenn an Schleiermacher's Darstellung etwas zu vermissen ist, so gilt dies wieder in Hinsicht des teleologischen oder ethischen Gesichtspunktes. Einmal wird die nur mittelbare Bedeutung des natürlichen Uebels als Strafe erst dann deutlich, wenn das Bewußtsein specieller Schuld als der Grund des Urtheils aufgezeigt wird. Aber auch das gleiche Urtheil über das gesellige Uebel wird nur vollzogen werden können, wenn sich der Einzelne auf seinen persönlichen Beitrag zur Gesammtschuld besinnt. Ohne dieses wird weder das Gemeinbewußtsein der Sünde als Schuldbewußtsein festgestellt, noch die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit als selbständigen Gliedes der sittlichen Gemeinschaft gesichert, noch wird die subjective Wahrheit des Strafbegriffs erwiesen. Ich gebe durchaus zu, daß das ganze menschliche Geschlecht als das Subject der Sünde angesehen werden muß, daß die Gerechtigkeit Gottes das Gesammtübel im Verhältniß zur Gesammtsünde als Strafe ordnet (§ 84, 2); aber die religiöse Ueberzeugung davon können ja doch nur die einzelnen Subjecte haben, deren persönliches Schuldbewußtsein sich zu jener Erkenntniß erweitert, und welche demgemäß den sie treffenden Antheil der geselligen Uebel geduldig tragen, weil sie durch eigene Schuld sich in den Zusammenhang der Uebel verflochten wissen. Diese Thatsache des christlichen Bewußtseins kommt durch Schleiermacher nicht zur Klarheit, weil ihm durch Vernachlässigung des teleologischen Gesichtspunktes der Maßstab für die Freiheit des Einzelnen in der Gemeinschaft entgeht.

Deshalb tritt auch sein objectiver Begriff von der göttlichen Strafe nicht in das wünschenswerthe Licht. Sofern er diesen Begriff überhaupt gelten läßt, und zwar als den Ausdruck des nothwendigen Gedankens der Gerechtigkeit Gottes (§ 84, 2), so sieht er sich trotz seines Sträubens genöthigt, ihn am individuellen Bewußtsein zu erproben. Damit ist ja natürlich, wenn auch noch so indirect, die Frage nach dem Zwecke der Strafe gestellt. Dieser aber mußte in der christlichen Glaubenslehre nach der teleologischen Beziehung dieser Religion auf das Reich Gottes bemessen werden. Indem also Schleiermacher dies unterläßt, so entscheidet er sich sowohl gegen den Zweck der Besserung als gegen den der nackten

Vergeltung oder Rache. Denn diese Wirkung der bürgerlichen Strafgerichtsbarkeit erklärt er für unangemessen in Anwendung auf Gott, weil ursprünglich Bös und Uebel nicht gegen einander meßbar sind, sondern es für das menschliche Recht nur werden, sofern der böse Wille einem Andern Böses zufügt, weil die bürgerliche Strafe nur Modification der Privatrache ist, und dieses Verfahren nur für eine unreife Vorstellung von Gott glaubwürdig ist. Zur Besserung soll die Strafe nicht geordnet sein, weil, wenn die Furcht der Lust entgegengesetzt wird, daraus nur eine andere Vertheilung der sinnlichen Motive, nicht aber eine größere Gewalt des Gottesbewußtseins hervorgehen kann. Er entscheidet sich also für die „abwehrende oder einschreckende Abzweckung der Strafe" (§ 84, 3). „Diese ist nämlich ein nothwendig zwischen Eintretendes, wo und insofern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtseins zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen." Schleiermacher belegt diese Erklärung durch die Bestimmung des mosaischen Gesetzes zur Vorbereitung der zukünftigen Erlösung (Gal. 3, 22–25). Dadurch ist angedeutet, daß auf dem Standpunkte des Bewußtseins der Erlösung die Ansicht der Uebel als göttlicher Strafen überhaupt nicht mehr gelten soll. Darüber wird die specielle Darstellung der versöhnenden Wirkung Christi die erforderliche Auskunft geben.

65. In dem Bewußtsein der Erlösung oder der Annäherung zur Seligkeit weiß man sich nun, nach Schleiermacher, von vornherein ebenso als Glied eines Gesammtlebens, wie in der Sünde. Der göttliche Ursprung und der geschichtliche Zusammenhang desselben wird verbürgt durch die Zurückführung auf die Wirksamkeit Jesu, welche dessen unsündliche Vollkommenheit mittheilt. Sofern aber die Sünde, auf die sich die Erlösung bezieht, nicht ebenso wie diese auf Gottes Anordnung zurückweist, ist die Stiftung des neuen Gesammtlebens als die Vollendung der menschlichen Natur zu betrachten. Indem nach diesen Zweckbestimmungen des neuen Gesammtlebens die persönliche Bedeutung seines Urhebers gemessen wird, wird die Lehre vom Erlöser durch die von der Erlösung nicht nur äußerlich umfaßt, sondern auch innerlich so geregelt, daß seine specifische Würde gerade an dem Stoffe seiner eigenthümlichen Thätigkeit anschaulich gemacht und

begriffen wird. In dieser Methode kommt allerdings das individuelle Merkmal in Schleiermacher's Definition der christlichen Religion (S. 493) zu ausgezeichneter Geltung; allein die anerkannte Artbestimmung dieser Religion, welche schon in der Lehre von der Sünde vernachlässigt worden war, übt auch in der Lehre von der Erlösung nicht den ihr gebührenden Einfluß. Allerdings nennt Schleiermacher einmal das von Christus beabsichtigte neue Gesammtleben das Reich Gottes (§ 87, 3); allein er hat sich der geschichtlichen Bestimmung dieser zweifellos ethischen Größe aus den Reden Jesu durchaus entschlagen. Diese Forderung würde nicht der allgemeinen Methode zuwiderlaufen, nach welcher Schleiermacher seine Glaubenslehre dargestellt hat, nämlich das subjective Bewußtsein der Gnade zu beschreiben. Denn da dieses als Gemeinbewußtsein in Betracht kommt und zwar als ein solches, welches sich nach der Absicht des Erlösers richtet, so kann es seine normale Gestalt auch nur empfangen aus dem Zwecke, den Christus für sein eigenes Wirken aufgestellt hat, und dieser ist das Reich Gottes, nach Kant's Ausdruck, als eine Gemeinschaft der Menschen nach Tugendgesetzen. Von so etwas ist jedoch bei Schleiermacher nicht mit Einem Worte die Rede. Vielmehr richtet sich der explicirte Inhalt der Erlösung, nämlich die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit Jesu, welche in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und der ungetrübten Seligkeit besteht, wiederum nur nach dem Rahmen, den der Begriff des religiösen Gefühles überhaupt darbietet, und nach dem Begriffe von Gott, der dieser subjectiven Function correlat ist.

Nehme ich es nun hier als erwiesen an, daß Jesus als Träger des absolut kräftigen Gottesbewußtseins ebenso urbildlich, wie geschichtlich ist, und die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins eigentliches Sein Gottes in ihm war, so ist nach Schleiermacher das Bewußtsein der Erlösung durch ihn auf die Vermittelung seiner religiösen Gemeinschaft angewiesen, auch insofern, als sein schriftlich fixirtes Lebensbild nur in jener entstanden ist und fortbesteht. Dadurch wird jedoch das Interesse an Christus nicht verkürzt, weil die Glauben weckende Kraft der Gemeinschaft auch nur die Wirkung der persönlichen Vollkommenheit Christi ist (§ 88, 2). Indessen ist diese Vermittelung der Gemeinde nicht empirisch meßbar. Denn es soll nicht an eine untrügliche Vertretung Christi in der Gemeinde gedacht

werden, die Masse aber erscheint so in die Sünde verflochten, daß es überhaupt zweifelhaft wird, ob sie als Trägerin der Erlösung anerkannt werden kann. Dessenungeachtet macht man nicht nur die Erfahrung von dem geschichtlichen Bilde Christi, also von seiner Kraft der Erlösung in der Gemeinde, sondern im Glauben erkennt man auch, daß in der noch so großen Verworrenheit der christlichen Gesammtzustände eine von Christi Vollkommenheit ausgehende gleichartige Richtung sich als Impuls geltend macht (§ 88, 3). In dem Geschäfte Christi, welches durch die ganze Selbstoffenbarung seines Lebens verwirklicht wird, unterscheidet nun Schleiermacher die erlösende und die versöhnende Thätigkeit. Die Erlösung ist die effective Befreiung der Gläubigen von der in ihnen herrschenden Sünde durch die Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche der Einzelne in der gleichartigen Gemeinschaft empfängt (§ 100). Zunächst ist klar, daß es sich hierin um eine positive Wirkung handelt, ohne welche die entgegengesetzte Position nicht wirklich beseitigt werden kann. Der Gedanke der Erlösung hat aber ferner den Umfang, daß die Lehren von der Wiedergeburt und der (activen) Heiligung darunter fallen. Er rechnet deshalb auf die Voraussetzung der menschlichen Freiheit; d. h. die durch die Erlösung erstrebte Förderung des höhern Lebens rechnet darauf, daß die That des Erlösers sich zugleich als die eigene That des einzelnen Gläubigen darstelle. Indem Christus das Bewußtsein der Sünde als Mitgefühl besaß, aber in seiner sündlosen Lebensführung die Sünde als That und als Zustand von sich ausgeschlossen hatte, nimmt er die Gläubigen in die Gemeinschaft seiner Thätigkeit und seines Lebens auf, unter der Bedingung, daß man der Sünde absterbe. Gemäß dem Sein Gottes in ihm ist diese Thätigkeit schöpferisch, befreiend, wenn auch eben bemessen nach der Freiheitsnatur des menschlichen Geistes. Indem diese Wirkung ihrem Anfange nach übernatürlich, ihrer Erscheinung nach natürlich-geschichtlich ist, indem sie sich zugleich auf den Einzelnen und die Gesammtheit erstreckt, will sich Schleiermacher gefallen lassen, wenn man seine Ansicht die mystische nennt, um sie von anderen gangbaren zu unterscheiden. Unter diesen bezeichnet er als die magische sowohl die fanatisch-separatistische Ansicht, welche, ohne das religiöse Gemeinwesen in Anschlag zu bringen, die Wiedergeburt von dem erhöhten Christus ableitet, als auch die lutherische Theorie, welche

die Wiedergeburt von dem erhöhten Christus her, aber durch die Predigt des göttlichen Wortes erklärt. Die empirische Ansicht, oder die moralisch-rationalistische, welche die wachsende Vollkommenheit von der Lehre und dem Beispiel Christi ableitet, verzichtet ebenfalls auf die Einwirkung der religiösen Gemeinschaft, und, wie Schleiermacher hinzufügt, auch auf die Wahrheit der Erlösung als des Hinwegnehmens der Sünde.

Soll man nun ein Urtheil über die mystische Ansicht Schleiermacher's gewinnen, so kommt es darauf an, die Bilder zu prüfen, deren er sich zur Bezeichnung der Sache bedient. Denn wenn er eine wissenschaftliche Formel darbietet, so wird der Vorwand des Mystischen nicht dazu dienen dürfen, uns Andere zu präcludiren, die wir nicht „dem Kreise angehören", wenn es nur gelingt, auf dem angegebenen Wege „hineinzukommen". Ich glaube nun zu erkennen, daß Schleiermacher die eigenthümliche Thätigkeit Christi, wo er sie auf das einzelne freithätige Subject bezieht, in ästhetischer, wo er sie auf die Gesammtheit bezieht, in physicalischer und physiologischer Weise bestimmt. In jener Hinsicht bietet den Belag der Ausspruch: „Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird am besten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstande wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise, wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben" (§ 100, 2). Hingegen über das neue Gesammtleben sagt er: „Dasselbe ist in Beziehung auf den Erlöser selbst kein Wunder, sondern ist schon das sittliche Naturwerden des Uebernatürlichen, denn jede ausgezeichnete Kraft zieht Masse an sich und hält sie fest" (§ 88, 4)[1]. Nach dem Gesetze des Geschichtszusammenhanges der

1) Damit ist zu vergleichen, wie Lavater (Briefe über die Schriftlehre von unserer Versöhnung mit Gott durch Christum, in den Nachgelassenen Schriften herausg. von Geßner, 2. Band. S. 56. 57) die Wirkung Christi erklärt: „Sollte Kraft umsonst in der Welt, umsonst Verdienst oder selbsterworbene Kraft im sittlichen Wesen sein? Das Verdienst muß belohnt, d. i. der selbsterworbenen Kraft muß Stoff zur Wirksamkeit vorgeführt werden. Der Beste zieht, ich möchte sagen, nach einem physischen Naturgesetze den besten Wirkungskreis an. Die innere Würde bildet einen Kreis um sich her, der ihr entspricht. Ich möchte diesem zur Beleuchtung unseres Hauptgegenstandes so wichtigen Gedanken alle mögliche Klarheit geben können."

menſchlichen Natur muß die höhere Vollkommenheit des zweiten Adam auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zunächſt um an der Differenz das Bewußtſein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber, um durch die Aſſimilation auch die Unſeligkeit aufzuheben" (§ 89, 2). Jene äſthetiſche Meſſung der perſönlichen Einwirkung Chriſti und dieſe Vergleichung mechaniſcher und organiſcher Naturvorgänge ſind auch nicht heterogen gegen einander. Denn ein Charakter, welcher durch den harmoniſchen Eindruck der Schönheit anziehend wirkt, ſtellt die zur geiſtigen Natur gewordene Sittlichkeit dar, welche deshalb in der Weiſe der Natur zu wirken ſcheint; umgekehrt wird durch die anziehende Kraft der Schwere die Harmonie der mechaniſchen Bewegung hergeſtellt, durch die Aſſimilation die Wahlverwandtſchaft der Stoffe zur möglichen Gemeinſchaft im organiſchen Leben erprobt, alſo etwas bewirkt, was der Schönheit analog iſt. Mag nun die erlöſende Thätigkeit Chriſti durch jene Formel und dieſe Bilder nicht durchaus genißdeutet werden, ſo hat doch Schleiermacher dadurch das Problem ſchwerlich erſchöpft, ſo gewiß der teleologiſche Charakter der chriſtlichen Frömmigkeit, an den er ſelbſt (§ 100) wieder erinnert, noch andere Bewährung der erlöſenden Kraft Chriſti erwartet, als welche in der Schönheit ſeines Charakters ausgedrückt iſt. Dieſelbe wird gewiß zur Bekehrung eines Menſchen mitwirken, aber das äſthetiſche Gefallen an Chriſti Lebensbild allein wird nicht als das zureichende Motiv des Willensentſchluſſes der Sinnesänderung anerkannt werden können. Der Mangel des eigentlich ethiſchen Geſichtspunktes iſt denn auch der Grund, warum Schleiermacher ſich genügen konnte, indem er das Verhältniß zwiſchen der Gemeinde und ihrem Stifter blos in dem Bilde phyſicaliſcher Vorgänge ausdrückte. Nach dieſer Enthüllung des Kerns der myſtiſchen Anſicht ſteigen hingegen die anderen von Schleiermacher zurückgewieſenen im Werthe. Denn die rationaliſtiſche iſt gewiß ethiſch gerichtet, und daß ſie die effective Hinwegnahme der Sünde nicht erklärt, möchte ſie von der myſtiſchen nicht unterſcheiden. Die lutheriſche Anſicht aber iſt um ſo weniger magiſch, als die Predigt des göttlichen Wortes auf ethiſche Wirkung berechnet wird; vielmehr iſt gerade ſie durch den Hintergrund des Christus exaltatus zugleich von myſtiſcher Beſchaffenheit.

Verſetzt die erlöſende Wirkung Chriſti den Gläubigen in die

erfolgreiche Gegenbewegung gegen die Sünde in ihm, so besteht die Versöhnung durch Christus in der Aufnahme des Gläubigen in seine eigenthümliche Seligkeit (§ 101). Diese Wirkung reicht ebenso weit wie die erlösende, und erscheint deshalb ebenso wie diese in dem Wiedergeborenen. Obgleich nun in Christus selbst die Seligkeit und die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins unabhängig von einander gesetzt sein sollen, und sich gegenseitig bedingend, so ist doch die Wirkung der Versöhnung im Wiedergeborenen einfach von seiner Erlösung abhängig, weil die letztere nur dann sich vollzieht, wenn die Empfänglichkeit sich in dem Abscheu vor der Sünde an sich kundgiebt, und nicht in der Abneigung gegen die aus der Sünde folgenden Uebel. Denn unter der Versöhnung versteht Schleiermacher nicht dasjenige, was der Apostel Paulus mit dem so übersetzten Gedanken meint, die Umkehr des Willens in die Richtung auf Gott, sondern die Aussöhnung des Menschen mit den Uebeln, mit seiner Stellung zur Welt, die er als Sünder auf seine Schuld zurückführte, also diejenige Bestimmung seiner Empfindungsweise, welche auf dem Urtheil beruht, daß die Uebel für ihn keinen Zusammenhang mehr mit der Sünde haben. Als versöhnt weiß der Gläubige sich von der Strafwürdigkeit befreit, „mithin ist das Erste des versöhnenden Momentes die Sündenvergebung.“ Denn in Christus selbst ist die Seligkeit dadurch verbürgt, daß er alle Hemmungen, welche der Sünder als Uebel empfindet, immer nur als Reize seiner Thätigkeit empfunden hat, da er ihnen schon immer durch den Impuls seines Gottesbewußtseins begegnete, und sie ihm nie anders zur Empfindung kamen, als wie sie von diesem determinirt wurden. So wie also in Christus die Seligkeit mit der Erfahrung von Lebenshemmungen zusammenbestand, so schließt die Sündenvergebung nicht die Erfahrung von Uebeln aus, sondern hebt nur deren Beurtheilung als Sündenstrafen auf. Wenn nicht Schleiermacher immer eine Scheu vor der mit Worten anerkannten teleologischen Betrachtungsweise hegte, so hätte er diesen Gedanken durch nichts klarer machen können, als dadurch, daß es sich in der Sündenvergebung um die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins und nicht der Strafübel als solcher handele. Sein bestimmter Gegensatz gegen die Aufklärung, wie gegen die Döderlein'sche und Knapp'sche Orthodoxie (S. 425) konnte durch nichts schlagender bewiesen werden, als durch den ausgesprochenen An-

ſchluß an dieſe Anſicht Töllner's und Tieftrunk's (S. 398. 466), für die er zuerſt den Beweis unternommen hat.

Um jedoch die Triftigkeit dieſes Beweiſes zu erproben, iſt es nöthig, die Erörterungen Schleiermacher's weiter zu verfolgen. Er bezeichnet nämlich auch dieſe Lehre als myſtiſch, und ſtellt ſie der magiſchen und der empiriſchen Auffaſſung der Sache entgegen. An der letztern billigt er es, daß ſie auf Abnahme des Uebels bei Abnahme der Sünde rechne, allein er rügt die Anwendung dieſes Grundſatzes auf das Leben des Einzelnen. Denn da derſelbe nur wahr iſt für das ſittliche Geſammtleben, ſo wird die andere Meinung immer dadurch widerlegt, daß die Maſſen des Uebels ſich gerade dahin verſchieben, wo die zunehmende Vollkommenheit auftritt. Wenn deshalb gerade die Aufklärungstheologen ſich dahin gedrängt ſahen, die Ausgleichung für das jenſeitige Leben zu poſtuliren, ſo verzichteten ſie eben auf die Nachweiſung, daß die Seligkeit in gleichem Verhältniß der ſittlichen Verbeſſerung folge. Die magiſche Anſicht findet er da ausgedrückt, wo die Sündenvergebung von der Uebertragung der Strafe auf Chriſtus abgeleitet wird, ohne daß der Gedanke der Lebensgemeinſchaft vermittelnd eintritt. Deſſen hat ſich freilich die kirchliche Ueberlieferung, auf welche hingezielt wird, nie ſchuldig gemacht, da ſie die Sündenvergebung an den Glauben knüpft. Hingegen wird dieſelbe durch das Bedenken wirklich getroffen, daß wenn die Ausſicht auf Beſtrafung weggeräumt iſt, darum das ethiſche Bewußtſein der Strafwürdigkeit noch immer fortbeſtehen wird. Dies iſt gerade der Punkt, auf welchem die Sorgloſigkeit der alten Schule durch Döderlein und Knapp unverkennbar geworden war. Es wird zugeſtanden werden müſſen, daß das myſtiſche Gepräge des Begriffs der Verſöhnung nicht dieſelben Bedenken hervorruft, welche gegen den Begriff der Erlöſung erhoben werden mußten. Das Verhalten Chriſti gegen die ihn treffenden Lebenshemmungen, welches aufgezeigt wird als das Urbild und der Schlüſſel der Umkehrung, welche der Gläubige in der Beurtheilung und Empfindung der Uebel erfährt, kann nur direct teleologiſch oder ethiſch aufgefaßt werden. Mag es dahingeſtellt bleiben, ob die Seligkeit in Chriſtus auch unabhängig von ſeinem activen Gottes- und Berufsbewußtſein nachgewieſen werden kann, ſo iſt ſie eben darin vollſtändig begreiflich, daß er durch die Stetigkeit ſeiner Lebensabſicht alle Hemmungen zu

Mitteln für seinen Zweck umsetzte. Die entsprechende, wenn auch nur relative und nur annähernde Nachbildung dieses Verhaltens in den Gläubigen wurzelt also auch nur in der specifischen Willensrichtung auf den Endzweck des Reiches Gottes. Allein wenn nun dieser Erfolg als die Wirkung des urbildlichen Verhaltens Christi erkannt werden soll, so wird sie ja durch Schleiermacher abhängig gemacht von der Wirkung der Erlösung, von der Lebensgemeinschaft, welche die effective Gegenwirkung des Gläubigen gegen seine Sünde in sich schließt. Diese aber war durch die ästhetische Anziehung, durch den Schönheitseindruck des Lebensbildes Christi nicht genügend ausgedrückt; und zur Bestätigung dieses Urtheils dient nichts mehr, als die Erwägung, daß wenn wir uns „den bildenden geistigen Einwirkungen Christi noch so gern hingeben," und auch mit dem Erfolge einer stetigen Gegenwirkung gegen unsere Sünde, von da aus kein nothwendiger Uebergang zu der Befreiung von dem allgemeinen Schuldbewußtsein einleuchtet, welche sich in dem veränderten Urtheile über den Werth der Uebel für uns bewähren würde. Die Einprägung des gleichartigen Verhaltens Christi in das Gemüth des Gläubigen würde unter der gestellten Voraussetzung doch nicht anders als magisch erfolgen[1]).

Schleiermacher hat in der Erörterung der beiden Begriffe absichtlich das Leiden Christi nicht in Betracht gezogen, weil er in demselben kein „primitives Element" für jene Begriffe erkennt. Er meint nämlich die Möglichkeit offen lassen zu sollen, daß vollkommene Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus auch vor dessen Leiden und Tode stattgefunden habe. Ferner erklärt er, daß das Leiden zur Erlösung nur mittelbar gehöre, nämlich sofern sich das Gottesbewußtsein Christi auch in der activen Hingebung in das Leiden bewährt hat. Unmittelbar sei es hingegen auf die Versöhnung bezogen, sofern es die Seligkeit des Erlösers vollkommen bestätigte, welche auch in dem Mitgefühl mit der Sünde und ihrer Unseligkeit Bestand behalten hat und

---

1) Schleiermacher (§ 101, 3) erkennt an, daß auch bei zunehmender Vollkommenheit solche Lebenshemmungen entstehen, welche dem Gläubigen, also Versöhnten, in Verbindung mit seiner noch vorhandenen Sünde, mithin als Strafe erscheinen. Durch dieses Zugeständniß wird der ganze Begriff der Versöhnung im Verhältniß zu seiner Ableitung illusorisch.

ſtark genug geweſen iſt, um von der Fülle des Leidens nicht überwunden zu werden. Ehe nun dazu übergegangen werden kann, wie Schleiermacher nach dem Maßſtabe der beiden Begriffe ſich zu der als kirchlich geltenden Lehre ſtellt, kommt es darauf an, die Verſtändigung über ihren Sinn, welche im Einzelnen ſchon unternommen worden iſt, weiter zu führen.

Denn wie ſchon an ſeinem Begriffe von der Verſöhnung erwieſen iſt, ſo iſt der von Schleiermacher befolgte Sprachgebrauch, weil er gegen die Ueberlieferung gleichgiltig iſt, leicht verwirrend. Was er Verſöhnung nennt, iſt die Ausſöhnung mit dem Uebel: was er Erlöſung nennt, müßte billigerweiſe Verſöhnung mit Gott heißen. Denn die Aufrichtung des Gottesbewußtſeins als freier That des Gläubigen bedeutet, teleologiſch angeſehen, die Richtung des Willens auf den Zweck Gottes, wodurch die bis dahin herrſchende Sünde zurückgedrängt wird. Nennt man nun dieſe Wirkung Chriſti Erlöſung, ſo wird nicht das primitive, ſondern das ſecundäre Element des Vorganges hervorgehoben. Wenn aber unter Berückſichtigung der Hauptſache dieſe Wirkung Chriſti Verſöhnung mit Gott heißen muß, ſo war die Aufhebung des allgemeinen Schuldbewußtſeins, die hiedurch eingeſchloſſen wird, wenn ſie als charakteriſtiſches Merkmal hervorzuheben war, füglich als Erlöſung zu bezeichnen. Denn auf die Beſeitigung der effectiven Sünde iſt doch immer nur in relativem Maße zu rechnen, auch wo die Willensrichtung im Allgemeinen dem Zwecke Gottes folgt; hingegen wird mit ihr die Umkehrung des Urtheils über die Uebel, alſo die Erlöſung von dem Drucke derſelben, als vorherrſchende Empfindungsweiſe nicht blos verbunden ſein müſſen, ſondern auch feſtgehalten werden können. Erſcheint es alſo als geboten, den fremdartigen Sprachgebrauch Schleiermacher's in dieſer Weiſe zu berichtigen, um ſeine Meinung verſtändlicher zu machen, ſo kommt dieſelbe darauf hinaus, daß Chriſtus, indem er in der ſtetigen Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins das Sein Gottes in ihm zur Anſchauung gebracht hat, die gleiche Richtung des Bewußtſeins auf Gott bei den Einzelnen, die ſich ihm hingeben, hervorruft. Hieraus leuchtet ein, daß er weſentlich dem Lehrtypus Abälard's folgt. Indem er aber die Einwirkung Chriſti auf die Menſchen nicht direct als ethiſch, ſondern als äſthetiſch darſtellt, hat er den Gedanken deſſelben eigenthümlich modificirt.

Zugleich hat Schleiermacher die Erwartungen nicht erfüllt,

welche er durch Einführung des Begriffs der Lebensgemeinschaft in das vorliegende Problem erweckt hatte; vielmehr hat sich der im Voraus festgestellte Sinn dieses Ausdrucks in den Lehren von der Erlösung und der Versöhnung unwillkürlich verschoben. Was er nämlich an diesem Orte Erlösung nennt, ist nichts anderes, als was er nachher unter dem Titel der Bekehrung darstellt, und was er Versöhnung nennt, kehrt nachher unter dem Titel Rechtfertigung wieder. Diese Begriffe nun werden ausdrücklich auf den Einzelnen bezogen, aber man kann sich nicht verhehlen, daß Schleiermacher keine andere Beziehung vor Augen hat, indem er das Geschäft Christi in Erlösung und Versöhnung zerlegt. Denn die erstere berechnet er darauf, daß sie eigene That werde; dies ist aber nur denkbar im individuellen Willen; die Versöhnung kann durch die Veränderung des Urtheils über die Uebel ebenfalls nur die individuelle Empfindung umstimmen. Wenn also in diesem Zusammenhang beiläufig immer darauf Rücksicht genommen wird, daß die Wirkung Christi auf die Gemeinschaft geht, so ist dieselbe nur erklärt als das Product der Einzelnen, welche gleichartig determinirt werden. Dieser Gedanke aber läuft der ursprünglichen Tendenz Schleiermacher's zuwider. Indem nun Christus an diesem Ort mit dem Attribute des Seins Gottes in ihm der ganzen Masse der Menschen gegenübergestellt wird, auf die er erlösend und versöhnend wirken soll, und indem diese Wirkungen immer nur an den Einzelnen anschaulich gemacht werden, so wird der Begriff der Lebensgemeinschaft, in die er sie aufnimmt, unter der Hand zum Ausdruck eines ganz individuellen Verhältnisses, und das neue Gesammtleben tritt aus der Stellung der Voraussetzung in die der einfachen Folge davon. Diese Abweichung von der ursprünglichen Absicht ist auch nicht zufällig, sondern jede dem Typus Abälard's folgende Auffassung der Versöhnung wird direct auf die Bewährung an den Einzelnen angelegt sein.

Die Abweichung wirkt auch auf Schleiermacher's Lehre von der Kirche in charakteristischer Weise. Empirisch, wie er mit derselben verfährt, findet er einmal, daß „jetzt zwar das neue Leben jedes Einzelnen aus dem Gesammtleben hervorgeht" (§ 113, 1), aber das Entstehen der Kirche stellt er vor als die Verbindung der einzelnen Wiedergeborenen zu geordnetem Zusammenwirken (§ 115). Behauptet er nun daneben dennoch, daß das Entstehen der christlichen Kirche dasselbe ist mit dem, was täglich vor unseren

Augen vorgeht (§ 114, 1), so denkt er das Gesammtleben nur als den Ort der vorbereitenden Gnade, als die äußere Gemeinschaft der Heilserwartung (§ 113, 2), aus welcher man in zweifachem Sinne hervorgehen muß, um in den innern Kreis der wirklich Wiedergeborenen einzutreten, welche als Einzelne erst die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche bilden. Denn wenn er sich die Sache anders dächte, so würde er sich nicht als Vertreter des Protestantismus ansehen können, welcher nach seiner bekannten Formel das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christus, während der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältniß zur Kirche (§ 24). Demgemäß deutet er auch die Vermittelung der Kirche zum Gewinne der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, welche in dem heiligen Geiste als dem Gemeingeiste der Kirche ausgedrückt ist (§ 116, 3), in dem Sinne, daß darin nur eine Vorbereitung und Anregung des Einzelnen zu der Selbstthätigkeit enthalten sei, in welcher man die eigentlich erlösende Wirkung Christi erfährt (§ 122, 3). Formulirt also Schleiermacher die Aufgabe der Lehre von der Kirche so, daß wir unsere selbständige Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft Christi und unser Leben als integrirenden Bestandtheil des Ganzen immer sowohl unterscheiden als verbinden (§ 114, 2), so ist auch hieran zu erkennen, daß er den Begriff der Lebensgemeinschaft mit Christus als individuelles Verhältniß der Theilnahme an der Kirche überordnet. Die formelle Congruenz zwischen der Lehre von der Erlösung und der von der Sünde kommt also nicht zur Ausführung, und die Erwartung, welche durch den allgemeinen Begriff von der Religion erweckt war, wird durch dieses Resultat berichtigt. Ich bezeichne dies lediglich als Thatsache, ohne aus dieser Incongruenz ein Bedenken gegen die Richtigkeit der Darstellung abzuleiten. Es wird sich aber demnächst darum handeln, wie Schleiermacher mit seiner dem Abälard analogen Auffassung der Erlösung der gerade entgegengesetzten kirchlichen Ueberlieferung nahe tritt, welche nach seiner Definition der Glaubenslehre vorzutragen ihm obliegt.

66. Trotz seiner Abneigung gegen Verhältnisse des Alten Testaments schließt sich Schleiermacher dem seit der Reformation in Geltung gesetzten Schema des dreifachen Amtes Christi

an, um die kirchliche Lehre darzustellen. Seinen Grundsätzen gemäß konnte er sich dieser Accommodation auch nicht entziehen; und er rechtfertigt das Verfahren dadurch, daß durch Auslassung des einen oder des andern Gliedes die Gewähr für die Vollständigkeit der Auffassung der Heilswirkung Christi leiden würde. Er hat dabei nicht berücksichtigt, was Ernesti gegen die in dem Schema ausgedrückten Unterscheidungen eingewandt hatte[1]), woran zu erinnern hier der Ort ist. Indem nämlich Ernesti die Geltung der einzelnen Typen für Christus an dem biblischen Gesammtmaterial erprobt, findet er, daß Jesus nicht überhaupt als Prophet, sondern als der dem Mose gleiche Prophet angesehen werden müsse; darin sei aber nach dem Maße des Vorbildes die königliche Gewalt eingeschlossen (Deuteronom. 33, 5). Denn Mose war als Prophet der Befreier des Volks und der Gründer und Leiter seines Gemeinwesens. Das Königthum oder Hirtenamt Christi ferner beziehe sich auf das Gebiet der geistigen Wahrheit, also auf dasjenige, dessen Leitung der Beruf des vollkommenen Propheten ist. Das königliche und das prophetische Amt fallen demgemäß in Christus zusammen, da das regnum potentiae et gloriae doch nicht als officium gedacht werden kann. Das königliche oder Hirten-Amt hat aber seine höchste Leistung oder Aufgabe in der Aufopferung für die Unterthanen (Joh. 10, 15), also schließt es auch das Merkmal in sich, welches durch das priesterliche Amt ausgedrückt wird. Denn der allgemeine Begriff des Dienstes Gottes für das Volk, welchen der Priester ausübt, kommt auch dem Könige zu, und ist von Christus unter diesem Attribut auf seine Lebensaufopferung bezogen worden, während er selbst sich niemals den Priesternamen beilegt. Die drei Titel schließen sich also nicht aus, sondern ein, und der ganze Zusammenhang der berufsmäßigen Thätigkeit Christi kann in demselben Sinne und Umfang aus dem Titel des Propheten wie aus dem des Königs entwickelt werden. Durch diese biblisch-theologische Kritik der hergebrachten Lehrweise wird allerdings die lutherische Behandlung der Sache auf das Durchgreifendste widerlegt. Denn in dieser Schule hatte man die Reihenfolge der Aemter Christi nur nach der zeitlichen Ordnung ihrer Erscheinungen festgestellt,

---

1) De officio Christi triplici. Opuscula theologica (1773, ed. sec. 1792) p. 371—396.

und deshalb das königliche Amt lediglich auf die Attribute des status exaltationis angewendet, welche Erneſti mit gutem Rechte gar nicht als Aeußerungen eines officium betrachtet wiſſen will. Die reformirte Theologie hingegen hatte den Hauptgeſichtspunkt Erneſti's inſofern befolgt, als ſie die prieſterliche Stellvertretung der Gläubigen durch Chriſtus als eine Bewährung ſeines Königthums begriff.

Indem nun Schleiermacher die übliche Reihenfolge der Darſtellung innehielt, ſo hat er zwar die Anſicht der Lutheraner vom königlichen Amt modificirt, aber er hat die Verbindung deſſelben mit dem prieſterlichen nicht aufgefunden, welche Calvin und die reformirten Theologen ausgeführt, und welche Erneſti angedeutet hatte. Das königliche Amt erkennt er als Ausdruck davon, daß Chriſtus eine organiſche Gemeinſchaft beabſichtigt hat, außerhalb welcher kein Einzelner zu ihm in Beziehung tritt. Er verwahrt ſich dabei gegen die lutheriſche Anſicht, daß die königliche Macht Chriſti erſt nach ſeiner Erhebung über die Erde beginne, da Chriſtus ſelbſt behaupte, nicht daß er werde ein König werden, ſondern daß er es ſei (§ 105, 1). Jedoch bewährt er dieſe Wahrheit nur daran, daß Chriſtus unabänderliche Geſetze für ſein Gemeinweſen und Anweiſungen für deſſen Einrichtung ertheilt habe; hingegen iſt für Schleiermacher der Gedanke völlig fremd, daß Chriſtus gerade in der Gewißheit ſeines Königthums ſeine Lebensaufopferung vollzogen, daß er als Haupt der Gemeinde für dieſelbe hat ſterben wollen. Schleiermacher's Darſtellung alſo ordnet das königliche Amt dem prieſterlichen unter, ſo wie er in der Lehre von der Erlöſung das Geſammtleben aus der individuellen Lebensgemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſtus hervorgehen ließ. Hingegen iſt ſeine Deutung des prophetiſchen Amtes ſo beſchaffen, daß daſſelbe den ganzen Stoff des Handelns und des Redens umfaſſen ſoll. Denn indem Chriſtus nur durch die Kundmachung ſeiner eigenthümlichen Würde die Menſchen wirkſam einladen konnte, in die dargebotene Gemeinſchaft einzutreten, ſo iſt ſeine praktiſche Selbſtdarſtellung im thätigen, wie im leidenden Gehorſam zu ſeinem prophetiſchen Amte gehörig (§ 104, 1), und bezieht ſich ſeine Lehre auf ſeine *Perſon*, welche zugleich nach Außen hin die Lehre von ſeinem *Beruf* iſt, oder von der Mittheilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes, und nach Innen die Lehre von ſeinem Verhältniß zu Gott als ſeinem Vater.

Daher Alles, was zu ſeinem prieſterlichen und königlichen Amt gehört, in ſeiner Lehre ebenfalls vorkommen muß, indem er ſeine Beſtimmung verkündigte, die Menſchen zur Gemeinſchaft mit Gott zu erheben und geiſtig zu regieren. Unter dieſen Bedingungen iſt ſeine Selbſtdarſtellung die Verkündigung des göttlichen Willens durch Wort und That; er iſt Prophet als Vertreter Gottes gegenüber den Menſchen (§ 103, 2. § 104, 3).

Wenn alſo Chriſti zweifacher Gehorſam zugleich den Stoff ſeiner prieſterlichen Function darbieten ſoll, ſo kommt er unter dem entgegengeſetzten Verhältniß in Betracht; denn der Hoheprieſter iſt der Geſchäftsführer des Volkes bei Gott, ſeine Handlungen dienen dazu, die Menſchen Gott gegenüber zu vertreten (§ 104, 1). Unter dieſem Geſichtspunkte ſtellt nun Schleiermacher folgende Erörterungen an. 1) Leidender und thätiger Gehorſam ſind in Chriſtus in jedem Lebensmoment, wie im Geſammtleben ungetrennt und untrennbar von einander. Denn in jedem Leiden iſt eine Reaction der Thätigkeit, nämlich des werthgebenden Gottesbewußtſeins als Impulſes und Maßſtabes der Ergebung. Andererſeits hat jeder Moment der Thätigkeit ſeinen Anlaß an einem Leiden, und die Beſchränktheit jedes Erfolgs im Vergleich mit der Abſicht der Thätigkeit reflectirt ſich ſtets in einer Leidensempfindung. Hienach war die vollkommene Ergebung Chriſti ins Leiden ohne Nachgiebigkeit und ohne Bitterkeit die Krone ſeines thätigen Gehorſams, und ſein thätiges Geſammtleben war ſo mit den Hemmungen durch die Sünde der Anderen durchflochten, daß ſie ihm in ſeinem Mitgefühl mit der Sünde zur Erhaltung und Steigerung ſeiner Thätigkeit dienten. 2) Der thätige Gehorſam, welcher alſo den leidenden mit umſchließt, hat ſeinen Maßſtab nicht an dem göttlichen Geſetze, ſondern an dem göttlichen Willen. Denn Geſetz bezeichnet allemal einen Zwieſpalt zwiſchen einem gebietenden höhern und einem unvollkommenen untergeordneten Willen, dieſer Zwieſpalt kann aber in dem Verhältniß zwiſchen Chriſtus und Gott nicht angenommen werden. Alſo würde es nur einen Widerſpruch in ſich ergeben, wenn man behauptete, daß Chriſtus ſich freiwillig dem Geſetze unterworfen hätte. Was unter dem göttlichen „Willen“ in dieſem Zuſammenhang verſtanden werden ſoll, hat Schleiermacher außer durch Allegation von Joh. 4, 34; 5, 19. 30; 6, 38 nicht erklärt. Wenn man ſich aber erinnert, daß er die prophetiſche

Rede Christi auf seinen besondern Beruf gerichtet fand, und darauf achtet, daß er das sittliche Maß der freiwilligen Lebensaufopferung Christi in dem Bewußtsein seiner Berufspflicht erkennt (§ 104, 4), so kommt der göttliche Wille auf den Begriff des besondern sittlichen Berufes hinaus, dessen objective Giltigkeit nie ohne den subjectiven Entschluß anerkannt, in welchem also kein Abstand zwischen dem Gebietenden und dem Gehorchenden zugelassen wird. 3) Christus hat *nicht* den göttlichen Willen *an unserer Stelle oder zu unserem Besten* erfüllt. Denn — abgesehen von dem falschen Sinne, als ob wir dadurch von der Erfüllung des göttlichen Willens entbunden würden, — nur das Vollkommene hat vor Gott einen Werth, in Christus aber kann wegen seiner Vollkommenheit kein Ueberschuß an Gottgefälligkeit wahrgenommen werden, der unsern Mangel daran übertragen könnte. Und an und für sich betrachtet, abgesehen von unserer Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft, kann der Gehorsam Christi nichts für uns erreicht oder in Beziehung auf uns verändert haben. 4) Insbesondere hat Christus in seinem Leidensgehorsam *nicht die Strafe der menschlichen Sünden* in dem Sinne getragen, als sei sein Leiden gleich der Summe der Uebel, welche dem Maße der menschlichen Sünden und der göttlichen Gerechtigkeit entsprochen haben würde. Denn, abgesehen von der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur, widerspricht diese Annahme, indem sie sich in der Behauptung darstellt, daß Christus den Zorn Gottes getragen habe, derjenigen Bestimmtheit des menschlichen Lebens Jesu, in welcher er schuldfrei war und nur durch sein Mitgefühl in Beziehung zur Sünde stand. Zugleich wird in jener Annahme der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit vorausgesetzt, daß sie Strafen auch ohne ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen nothwendig mache, was von dem Vorbilde der rohesten menschlichen Zustände entlehnt ist. Diesen Negationen gegenüber erklärt nun Schleiermacher: 5) Wie die Gottgefälligkeit des israelitischen Volkes durch seine Gemeinschaft mit dem amtlichen Thun des Hohenpriesters vermittelt war, so hat der *thätige Gehorsam* Christi die Bedeutung der *Genugthuung für uns*, insofern er die Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist, und sofern Gott jeden von uns nicht wie er für sich ist, beurtheilt, sondern so wie er in Christus ist, der uns Gott in derjenigen Reinheit darstellt, wozu wir den Trieb eben ihm ver-

danken. Aber dieſe Genugthuung iſt nicht ſtellvertretend, weil weder uns zugemuthet werden konnte, das geiſtige Leben aus uns ſelbſt anzufangen, noch uns geſtattet wird, uns von der ſelbſtthätigen Fortſetzung dieſes Lebens entbunden zu achten. 6) In ſeinem leidenden Gehorſam hat Chriſtus die Strafe der Sünde hinweggenommen. Denn in der menſchlichen Geſellſchaft, wo eben ſo viel Uebel wie Sünde iſt, wo aber nicht jeder das ſeiner Schuld entſprechende Uebel vollſtändig und ausſchließend an ſich erfährt, leidet der Unſchuldige in dem ihn unverſchuldet treffenden Uebel das, was für die Schuldigen Strafe wäre. Hienach gewährleiſtet das Mitgefühl, in welchem Chriſtus bereit war, ſein Todesleiden als Folge der Sünde ſeiner Gegner auf ſich zu nehmen, diejenige Trennung von Strafe und Sünde, daß dieſe von uns in der Gemeinſchaft ſeines ſeligen Lebens nicht mehr als zuſammenhängend empfunden werden. Hienach iſt das Leiden Chriſti ſtellvertretend für uns im Mitgefühl für die Sünder und in Erfahrung der ihnen gebührenden Uebel; aber nicht genugthuend, weil gerade in der Gemeinſchaft mit ihm auf gleichartiges Leiden zu rechnen iſt.

Ich muß geſtehen, daß ich in dieſer Neugeſtaltung der Lehre vom hohenprieſterlichen Amte Chriſti nicht mit Gaß[1]) ein Meiſterſtück der Dialektik erkennen kann. Ich werde vielmehr durch dieſe Darſtellung, ſofern ſie dialektiſch ſein will, eben ſo peinlich berührt, wie faſt durch die ganze Glaubenslehre Schleiermacher's; und ſofern ſie kritiſch iſt, iſt ſie unvollſtändig und unſicher. Ich gebe zu, daß die Untrennbarkeit des thätigen und des leidenden Gehorſams in der Anſchauung des Lebens Chriſti in muſterhafter Weiſe erklärt iſt. Es iſt dies aber nichts Neues, ſondern auch die alte Schule faßte dies Ganze als den Stoff des meritum Christi auf, als dasjenige Poſitive, das im Glauben als Gerechtigkeit angerechnet werden oder die Sündenvergebung begründen ſollte. Iſt aber dieſe Anſchauungsweiſe für das Leben Chriſti die ethiſch nothwendige, iſt die Geduld im Leiden nur ein Modus der poſitiven ſittlichen Thätigkeit Chriſti, ſo erhebt ſich ein ſtarkes Bedenken gegen die zu Ehren der dogmatiſchen Ueberlieferung vorgenommene Unterſcheidung und Coordination der beiden Arten des Gehorſams Chriſti, deren jede auf eine verſchiedene Wirkung

1) Geſchichte der proteſtantiſchen Dogmatik. 4. Bd. S. 621.

hinausgeführt wird. Und zwar giebt Schleiermacher dieser Distinction eine von der alten Schule völlig abweichende Beziehung. Hier wurden die beiden Arten des Gehorsams unterschieden als der Stoff der doppelten Genugthuung an Gott nach dem Maße seines Gesetzes, welches sowohl Strafe für die Sünder als Erfüllung zum Zweck der Seligkeit für die Menschen vorschrieb. Darin also war die negative Voraussetzung der positiven Begnadigung nachgewiesen, die letztere aber war als Ein Act in sich auf das Gesammtverdienst des Gehorsams Christi begründet. Schleiermacher aber knüpft an die beiden unterschiedenen Arten des Gehorsams die Wirkungen *auf die Menschen*, welche er als Erlösung und Versöhnung dargestellt hat. Nach ihm hat Christus in seinem thätigen Gehorsam genuggethan, aber nicht an eine allgemeingiltige Forderung Gottes, sondern für unser Bedürfniß nach dem neuen geistigen Leben. Ferner hat Christus durch seinen Leidensgehorsam versöhnt, aber nicht Gott mit den Menschen, sondern uns mit den uns treffenden Uebeln. Die alte Schule führte die Distinction der beiden Arten des Gehorsams wirklich auf eine Coordination hinaus, weil die Erfüllung des Gesetzes durch Strafleiden und durch That verschiedenartig ist. Schleiermacher bringt es bei seiner Deutung des thätigen und des leidenden Gehorsams ebenso wenig zu einer Coordination der Wirkungen, als in seiner leitenden Darstellung der Begriffe von Erlösung und Versöhnung. Denn wie in der richtigen Lebensanschauung von Christus die Leidensmomente ihren Werth nur in der Unterordnung unter den thätigen Gehorsam überhaupt haben, so ist die veränderte Empfindung vom Uebel überall nothwendig zurückbezogen auf die Erweckung des Gottesbewußtseins, welches die Kraft hat, der Sünde entgegenzuwirken, also auf die Erlösung. Das Bewußtsein der Versöhnung kann nur als eine Affection der Gewißheit der Erlösung gelten. Wenn aber ferner die beiden von einander unterschiedenen Arten des Gehorsams als Träger der erlösenden und der versöhnenden Wirkung Christi ihre Beziehung auf die Menschen haben, so werden sie eben *nicht in dem Schema des priesterlichen Amtes Christi* aufgefaßt, dessen Sinn die Vertretung der Menschen vor Gott ist.

Diese widerlegende Folgerung trifft allerdings nicht den ganzen Zusammenhang der Darstellung Schleiermacher's; aber nur in der Beleuchtung durch dieses Urtheil findet man den Weg durch

die verschiedenen Gruppen der Erörterung. Nämlich zuerst, wo er die Analogie mit dem Hohenpriester des A. T. genau im Auge behält, spricht er aus, daß „Christus uns rein darstellt vor Gott, vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns auch der Trieb in uns wirksam ist, so daß wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind“ (S. 133). Allein hienach ist es nicht begreiflich, daß das Thun Christi doch in keinem Sinne stellvertretend heißen soll (S. 142). Denn für das Urtheil Gottes vertritt doch die Vollkommenheit Christi die Unvollkommenheit der mit ihm verbundenen und dadurch annähernd gleichartigen Genossen. Aber diese Reflexion auf Gottes Urtheil über die von Christus abgeleiteten Erlösungszustände tritt eben nur ganz vorübergehend auf, und übt keinen nachhaltigen Einfluß. Denn schon S. 134, gerade indem er den Unterschied des prophetischen und des priesterlichen Amtes erklärt, hat Schleiermacher die Analogie der Alttestamentlichen Institution aus den Augen verloren. „Der hohepriesterliche Werth des Gehorsams Christi bezieht sich auf *seine Vereinigung* mit uns, sofern sein reiner Wille, den göttlichen Willen zu erfüllen, kraft der zwischen ihm und uns bestehenden Lebensgemeinschaft *auch in uns wirksam* ist, und wir also an seiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch nicht in der Ausführung, so doch im Antrieb; so daß unsere Vereinigung mit ihm, wenngleich sie sich in der Erscheinung nur anders entwickelt, doch als absolut und *ewig von Gott anerkannt*, und ebenso in unserem Glauben gesetzt wird.“ Diese directe Erklärung des hohenpriesterlichen Werthes Christi ist so unrichtig, daß sie etwa auf das königliche Wirken Christi paßt; in dem Folgesatz tritt allerdings ein Anklang an das priesterliche Verhältniß Christi zu Gott auf, allein auch dieser Satz steht nicht in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Deutung. Denn es kommt nicht blos darauf an, daß unsere Vereinigung mit Christus von Gott anerkannt wird, sondern darauf, daß wir in ihr, trotz unserer individuellen Mängel, persönlich Gott wohlgefällig sind. Wo nun aber (S. 142) die Bedeutung des thätigen Gehorsams als genugthuend anerkannt wird, nämlich daß Christus das Genügende gethan hat, um *für uns* die Quelle des geistigen Lebens zu sein, und wo zugleich das Verhältniß der Stellvertretung in Abrede gestellt wird, hat Schleiermacher das Schema des hohen-

priesterlichen Amtes gänzlich aus den Augen verloren. Dasselbe ist auch schon vorher (S. 139) der Fall, wo es über das Leiden Christi heißt, daß in ihm „uns die sich schlechthin selbstverleugnende Liebe erscheint, und in ihr sich uns die Art und Weise vergegenwärtigt, wie Gott in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen.“ „Der hohepriesterliche Werth des leidenden Gehorsams besteht vornehmlich darin, daß wir Gott in Christus sehen, und ihn als den unmittelbarsten Theilnehmer der ewigen Liebe, welche ihn gesendet und ausgerüstet hat“[1]). So musterhaft ist die Dialektik dieses Abschnittes, daß nicht einmal das anerkannte Schema der Anschauung des Gegenstandes aufrecht erhalten wird! So wie nun der letzte Satz direct an Abälard's Ansicht anklingt, so ist das Resultat dieser Untersuchung so zu fassen, daß Schleiermacher, indem er im Allgemeinen auf der Spur Abälard's die Heilswirkung Christi ausschließlich in der Richtung von Gott auf die Menschen zu verstehen sucht, er das Element der dogmatischen Ueberlieferung, welches auf der Spur Anselm's zugleich eine wie immer beschaffene Rückwirkung Christi auf Gott ausdrückt, sich anzueignen nicht vermocht hat. Denn was er in dieser Hinsicht fast gezwungen zugiebt, nämlich daß Gott die mit Christus verbundenen Menschen auf die Vollkommenheit Christi hin sich gefallen läßt, das hat auch Abälard in wenig modificirter Weise dadurch ausgedrückt, daß das Verdienst und die Fürbitte Christi die Unvollkommenheit unserer Liebe zu Gott für dessen Beurtheilung ergänzt (S. 51).

Mitgewirkt zu jenem Ausgange hat ohne Zweifel Schleiermacher's Abneigung gegen die Begriffe, welche den Maßstab für die Behauptung der doppelten Genugthuung Christi bildeten, die juristisch gefaßte Strafgerechtigkeit Gottes und das göttliche Gesetz. Was er gegen jene (unter Nr. 4) einwendet, trifft freilich die überlieferte Lehre eben so wirksam, wie die übereinstimmenden Bemerkungen von Faustus Socinus (S. 325). Weniger einleuchtend ist das Bedenken gegen die Messung des thätigen Gehorsams

1) Im Zusammenhange mit diesem Satze wird noch einmal ausgesprochen, der hohepriesterliche Werth des thätigen Gehorsams Christi bestehe darin, daß Gott uns in Christo als Genossen seines Gehorsams sieht. Aber auch diese Formulirung ist schon nicht correct, und deshalb war es möglich, die ganz incorrecte Erklärung des hohenpriesterlichen Werthes des leidenden Gehorsams anzuschließen.

Chriſti an dem Geſetze (unter Nr. 2), daß nämlich durch das Geſetz immer ein Abſtand zwiſchen dem gebietenden und dem gehorchenden Willen ausgedrückt und die Einigung zwiſchen denſelben ausgeſchloſſen ſei, welche in dem Falle Chriſti ſtattfindet. Denn die beſondere Berufsaufgabe Chriſti, welche Schleiermacher als das Maß ſeines Handelns unter dem bibliſchen Ausdruck des göttlichen Willens anerkennt, findet ihren ſittlichen Werth doch nicht, wenn ſie außerhalb des allgemeinen Sittengeſetzes fällt, ſondern nur, wenn ſie unter demſelben befaßt iſt. Wenn der Beruf das beſondere Gebiet regelmäßiger Thätigkeit iſt, in welchem Einer den Endzweck der Gemeinſchaft zu verwirklichen hat, ſo iſt er eben durch dieſe Beſonderheit an das allgemeine Geſetz gebunden. Freilich wird gerade dadurch ausgeſchloſſen, daß der thätige Gehorſam Chriſti in irgend einer Hinſicht materiell den Gehorſam der Menſchen gegen das Geſetz erſetzt hat (unter Nr. 3); allein gerade aus dem von Schleiermacher eingeführten Begriff des Berufes folgt dasjenige, was er ebenfalls ablehnt, nämlich daß Chriſtus zu unſerem Beſten gewirkt hat. Denn ſein beſonderer Beruf war die Gründung des Gottesreiches. So unſicher und undeutlich iſt die Haltung dieſes Begriffs bei Schleiermacher, daß er ihn nur beiläufig bei ſeinem rechten Namen nennt, und daß er die Beziehung deſſelben nicht vollſtändig erkennt. Und doch iſt dieſe Andeutung das Werthvollſte in der ganzen Erörterung des hohenprieſterlichen Amtes. Einen Vorgänger in der Auffaſſung der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti unter dieſem Geſichtspunkte hat Schleiermacher an Piscator. Um nämlich ſeinen Widerſpruch gegen die ſtellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorſams Chriſti in Hinſicht der Erfüllung des Geſetzes zu unterſtützen, hatte derſelbe erklärt, der göttliche Wille, welchem Chriſtus durch ſeinen Verſöhnungstod entſprach, ſei nicht das allgemeine Geſetz, ſondern eine ſpecielle Vorſchrift für ihn allein[1]). Dasjenige Merkmal aber, durch welches Schleiermacher die Berufsaufgabe Chriſti, den Willen Gottes, dem göttlichen Geſetz entgegengeſetzt hatte, nämlich die Freiwilligkeit, war auch ſchon

1) Vgl. bei Gerhard, Loci theol. tom. VII. p. 65: Voluntatem illam coelestis patris, quam Christus in officio redemtionis implevit, non intelligendam esse de lege mosaica, sed de speciali mandato satisfaciendi et moriendi pro electis.

von Coccejus[1]) hervorgehoben worden. Jedoch beschränken diese Beiden, indem sie der Stelle Hebr. 10, 7—10; Ps. 40, 9 folgen, den Inhalt des besondern Willens Gottes auf das Sterben Christi, während zuerst Schleiermacher die ganze Lebensführung desselben unter den Begriff des Berufes gefaßt hat. Allerdings hat er nun diese Erkenntniß ebenso wenig für die Auffassung des priesterlichen Amtes Christi verwerthet, als er sie überhaupt scharf ins Auge gefaßt hat. Denn wenn in jenem Begriff überhaupt eine eigenthümlichere Form für das Verständniß des Lebens Christi enthalten ist, so gälte es die Probe, ob nicht in der Beziehung der Thätigkeit Christi auf Gott hin unter der Leitung dieses Begriffes etwas Befriedigenderes zu erreichen wäre, als was durch den Begriff des Gesetzes von der alten Schule ausgedrückt wird.

Daß nun Schleiermacher an eine solche Aufgabe offenbar nicht gedacht hat, daß ferner überhaupt das Problem des priesterlichen Amtes Christi ihm unter den Händen verloren gegangen ist, bedarf noch einer Erklärung. Ich glaube dieselbe darin finden zu dürfen, daß er gemäß der Anlage seiner Glaubenslehre den Begriff der Erlösung zur Darstellung bringt, ohne den specifischen Gedanken von Gott, der dem Erlösungsbewußtsein entspricht, sich zu vergegenwärtigen. Er mochte ja denselben seinem Plane gemäß in den Eigenschaften der Liebe und der Weisheit nachträglich darstellen. Aber da das religiöse Bewußtsein von der Erlösung sich in Hinsicht derselben von der Liebe Gottes abhängig weiß, so ist es überhaupt ein Fehler, wenn die Darstellung der Erlösung durch Christus in voller Gleichgiltigkeit gegen dieses Merkmal verläuft. Hiedurch aber erklärt sich, warum Schleiermacher das Schema des hohenpriesterlichen Wirkens Christi für sich nicht aufrecht erhalten konnte. Denn die Vertretung der Gläubigen vor Gott durch den Berufsgehorsam Christi kann nur in Beziehung auf einen ganz bestimmten Begriff von Gott gedacht werden. Die alte Schule dachte in dieser Beziehung Gott als den Vertreter

---

1) Summa doctr. de foedere et testamento dei cap. V, 93: Mandatum hoc a patre accepisse censetur, ut ipse solus et unus hominum omnium non quidem animam invitus amitteret, sed sponte et ex libera potestate tanquam liberrimus sponsor in satisfactionis pretium poneret positamque resumeret.

des ewigen Gesetzes unter dem Attribut juristischer Gerechtigkeit. Es war nun nicht genug, diesen Begriff zu verwerfen; er mußte durch einen andern ersetzt werden. Indem jedoch hier eine Lücke gelassen wurde, so hat dieses zur Folge, daß die Erörterungen Schleiermacher's aus dem Schema des priesterlichen Amtes in das des prophetischen und des königlichen hinabgleiten. Deshalb ist die Dialektik, welche dieses möglich macht, nicht musterhaft.

67. Die Erlösung und die Versöhnung durch Christus waren von Schleiermacher gegen seine vorausgehende Absicht blos auf den Einzelnen bezogen und an den Functionen des individuellen Selbstbewußtseins als wirksam nachgewiesen worden. Wenn nun doch besonders gehandelt wird von der Art, wie sich die *Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele* ausdrückt, so wird dadurch einmal bestätigt, daß die Begriffe von Erlösung und Versöhnung eigentlich für die religiöse Gemeinschaft als Ganzes verstanden werden sollten. Wie aber die wirkliche Darstellung jener Begriffe erfolgt war, so darf man nur erwarten, daß der nächste Begriff der *Wiedergeburt*, der in die Bekehrung und die Rechtfertigung zerfällt, eine Specification der oben dargestellten Wirkungen Christi darbieten wird. Der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs der Lebensgemeinschaft würde es entsprechen, wenn die Lehre von der Kirche vor der von der Wiedergeburt und der Heiligung des Einzelnen sich entfaltete. Und den Anlaß dazu erkennt Schleiermacher selbst darin, daß die Lehre von Christi Geschäft in die Beziehung seines königlichen Amtes auf die Gemeinschaft ausmündet. Dennoch schließt er sich dem in der lutherischen Ueberlieferung üblichen Verfahren an, die individuelle Heilsordnung der Lehre von der Kirche vorauszuschicken. Denn er erkennt ausdrücklich nur die gleiche Möglichkeit dieser und der umgekehrten Reihenfolge an, da er eine vollkommene Gegenseitigkeit zwischen dem gemeinschaftlichen und dem individuellen Factor des Heilslebens statuirt. Er entscheidet sich aber für die Voranstellung der letztern Seite aus der empirischen Rücksicht darauf, daß doch ursprünglich Einzelne von Christus ergriffen wurden, und auch jetzt es eine durch die geistige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Christi ist, wodurch die Einzelnen in die Gemeinschaft des neuen Lebens aufgenommen werden (§ 106, 2). Ur-

ſprünglich hat es Schleiermacher gewiß nicht ſo gemeint, daß der Einzelne und die Gemeinſchaft ſich in dem nackten Schema der Wechſelwirkung zu einander verhalten; die Lehre vom höchſten Gut wird gewiß nicht durch dieſes Schema erſchöpft. Allein nachdem in der Lehre von der Erlöſung der Begriff der Lebensgemeinſchaft auf den Sinn eines durchaus individuellen Verhältniſſes hinausgeführt war, kann man ſich über die getroffene Entſcheidung nicht wundern. Ferner bringt es die empiriſche Erörterung der ſubjectiven Zuſtände mit ſich, daß die Rechtfertigung als Correlat der Bekehrung unter dem umfaſſenden Titel der Wiedergeburt zur Sprache gebracht wird. Denn der Uebergang des Einzelnen aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit zur Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus iſt als veränderte Lebensform, als Richtung des Willens betrachtet, die Bekehrung; in der Reflexion des Gottesbewußtſeins auf dieſen Vorgang iſt zugleich ein neues Verhältniß zu Gott ausgedrückt, die Rechtfertigung (§ 107, 1). Daß keines dieſer beiden Momente von dem andern getrennt werden kann, iſt in dem Rahmen der von Schleiermacher unternommenen Betrachtung, in der Beziehung auf das empiriſche Subject völlig richtig, und kommt mit dem urſprünglichen praktiſchen Selbſtbewußtſein der Reformatoren überein. In dieſer Hinſicht mag es auch bereitwillig zugeſtanden werden, daß beide Momente als gleichzeitig gedacht werden müſſen. Die andere Behauptung aber, daß jede das untrügliche Kennzeichen der andern ſei, hat doch nicht die Bedeutung, daß beide in realer Wechſelwirkung ſtehen. Vielmehr macht Schleiermacher die Rechtfertigung von der Bekehrung abhängig. Dieſe Auffaſſung dürfte nicht auffallen, wenn es ſich um das Auftreten beider Acte im ſubjectiven Bewußtſein handelte. Denn in dieſer Hinſicht ſind auch die Theologen der alten Schule einig. Aber Schleiermacher beruft ſich nicht auf die ſubjectiv-pſychologiſche Beobachtung, ſondern auf den objectiv-theologiſchen Geſichtspunkt, indem er lehrt: „Die Rechtfertigung ſetzt etwas voraus, in Beziehung worauf Jemand gerechtfertigt wird, und da in dem höchſten Weſen kein Irrthum möglich iſt, ſo wird angenommen, zwiſchen dem Vorher und Jetzt ſei dem Menſchen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens werden" (§ 107, 2). Obgleich dies ziemlich undeutlich klingt, ſo

kann es nicht in dem Sinne der reformirten Theologie (welche für Schleiermacher nicht da war) gemeint sein von der hohenpriesterlichen Vertretung der Menschen vor Gott durch Christus. Denn so weit dieser Gedanke angeeignet wird, gilt er für Schleiermacher auch nur in der Voraussetzung der erfolgten Vereinigung der Gläubigen mit Christus.

Jeder Zweifel über die eigentliche Meinung wird durch den directen Lehrsatz beseitigt: „Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat“ (§ 109). Zur Erläuterung des Satzes erinnere ich nun zunächst daran, daß die Sündenvergebung schon in der Erklärung der Versöhnung erwähnt worden war, als das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit, als das „Erste des versöhnenden Momentes“. Die vorliegende Lehre dient also zur Specification der Lehre von der Versöhnung. Nun war ja mit diesem Begriff nur die von der Erlösung abhängige Wirkung Christi bezeichnet, durch welche der Gläubige mit den ihn treffenden Uebeln ausgesöhnt wird, die er nicht mehr als Strafe seiner Sünde empfindet (S. 515). Eine Beziehung dieses Bewußtseins auf Gott wurde mit dieser Erklärung Schleiermacher's nicht verbunden. Indem also die Lehre von der Rechtfertigung gerade das Verhältniß des Gläubigen zu Gott bestimmt, wird die Lehre von der Versöhnung ergänzt. Indessen tritt diese thatsächliche Beziehung weniger hervor, da sich Schleiermacher zunächst an die kirchliche Ueberlieferung der vorliegenden Lehre, insbesondere an das Schema anschließt, welches die lutherische Theologie befolgt. Er nimmt nämlich die in derselben übliche Unterscheidung zwischen der negativen Sündenvergebung und der positiven Rechtfertigung an, und zwar als giltig in dieser Reihenfolge. Nur wählt er den Ausdruck der Gotteskindschaft durch Adoption als Bezeichnung des positiven Sinnes von Rechtfertigung, der über die Aufhebung der Strafwürdigkeit hinaus die Gewißheit der vollen Seligkeit verbürgt. Darin hat er Vorgänger gehabt. Er bewährt aber ferner diese Aufeinanderfolge von Sündenvergebung und Adoption durch ihre Congruenz mit den Theilen der Bekehrung, Buße und Glaube, die er ebenfalls aus lutherischer Tradition aufgenommen hat, obgleich er

selbst der ursprünglichen Meinung Luther's (S. 163) und der Calvin's (S. 215) sich nicht verschließen kann, daß die wahre Buße den Glauben voraussetzt (§ 108, 2). Endlich macht er sich auch darin von der lutherischen Tradition abhängig, daß er sich bemüht, das Bewußtsein der Sündenvergebung und Rechtfertigung direct mit dem Vorgange der Bekehrung zu verknüpfen. Und hierin tritt nun die Abhängigkeit jener von dieser deutlich ins Licht. Das Bewußtsein der Verschuldung gegen Gott und der Strafwürdigkeit muß aufhören, wenn erst durch und mit dem Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christus entstanden ist. Hier ist nun zweierlei denkbar. Einmal scheint es sich von selbst zu verstehen, daß je länger und ununterbrochener wir von Christus getrieben werden, wir desto eher die Sünde und damit unsere Schuld vergessen. Allein dies wäre keine Veränderung des Verhältnisses zu Gott, und würde keine Gewißheit in sich schließen, daß das Bewußtsein der Schuld niemals wiederkehrte. Deshalb wird nur der andere Fall als der wirkliche gelten können, daß die Rechtfertigung mit der Bekehrung gleichzeitig sei. „Die Sündenvergebung muß in uns gesetzt sein, während die Sünde und das Bewußtsein von derselben auch noch in uns gesetzt ist. Nur freilich, wenn die Beziehung der Sünde auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören soll, muß auch das Bewußtsein von der Sünde anders geworden sein als früher." Sollte man nun erwarten, daß diese Forderung durch die Nachweisung eines andern Gedankens von Gott, also von seiner Liebe erfüllt würde, so täuscht man sich. Vielmehr verweist Schleiermacher darauf, daß der sich Bekehrende, welcher „sich in die Lebensgemeinschaft Christi hat aufnehmen lassen, insofern er nun von diesem angeeignet ist, der neue Mensch ist, und sich als solchen weiß." „So ist in dem neuen Menschen die Sünde nicht mehr thätig, sondern sie ist nur die Nachwirkung oder Rückwirkung des alten Menschen. Der neue Mensch eignet sich also die Sünde nicht mehr an, und arbeitet auch gegen sie, als gegen ein Fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist." „Des Glaubens wegen wird ihm das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung." Indem endlich Schleiermacher hinzufügt, daß auch die positive Rechtfertigung oder das Bewußtsein der Adoption daraus folgt, daß Christus in uns lebt, also auch an seinem Verhältniß zum Vater

uns theilnehmen läßt, so sieht man leicht, daß dies nichts zweites neben jenem ersten ist. Sondern so wie er gegen seine Absicht zugestehen mußte, daß der Glaube der Grund der wahren Buße sei, so liegt seiner Erklärung der Sündenvergebung der Gedanke zu Grunde, daß der neue Mensch als das Kind Gottes kein Verhältniß zu dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit mehr habe.

Wie ist denn aber dieser Zusammenhang beschaffen? Auf seinen Abstand nicht nur von der kirchlichen Lehre, sondern von dem allgemeinen christlichen Bewußtsein habe ich schon durch die Zwischenbemerkung hingewiesen, daß, indem die Beziehung des Sündenbewußtseins auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes anerkannt wurde, die Begründung der Sündenvergebung in der Liebe Gottes nicht ausgesprochen wird. Diese Verschweigung ist ganz analog mit derjenigen, welche ich oben (S. 531) gerügt habe, daß die Beziehung des Gehorsams Christi auf die Gerechtigkeit Gottes geleugnet, und keine Beziehung desselben auf eine andere Eigenschaft Gottes behauptet worden war. Wie sich daraus ergab, daß die Beziehung des Gehorsams Christi auf Gott in die Wirkung auf die Menschen umgebogen wurde, so hat die Nichtbeziehung des Bewußtseins der Sündenvergebung auf Gott die Bedeutung, daß dasselbe blos als eine Folgerung aus dem Bewußtsein der Bekehrung begründet wird. Der Schluß, den Schleiermacher vollzieht, ist folgender. Die Sünden und das Bewußtsein der Sünden gehen den alten Menschen an; — ich bin in der Lebensgemeinschaft mit Christus ein neuer Mensch; — also gehen mich die Sünden, die ich als alter Mensch begangen habe, nichts mehr an. Dieser Schluß ist die richtige Zusammenfassung derjenigen Darstellung, in Hinsicht deren sich Schleiermacher tröstet, daß sie nicht leicht dem Mißverständniß verfalle, als ob jeder sich selbst rechtfertige, indem sie ja alles auf die Einwirkung Christi zurückführt. Denn gerade unter dieser Voraussetzung vollzieht das Subject dieses Urtheil über sich. Nun ist doch dieses Resultat nicht weit entfernt von dem Sinne des Vorschlages, der kurz vorher auf derselben Seite verworfen worden war, nämlich daß man über der stetigen und erfolgreichen Heiligung die Sünden vergesse; ja es steht noch schlimmer als diese Annahme, da die selbstertheilte Sündenvergebung von dem in der Bekehrung begriffenen Subject unter einem Titel vorweggenommen wird, auf den es noch keinen Anspruch hat, nämlich neuer Mensch

zu sein. Es bewährt sich hieran das oben (S. 517) ausgesprochene Bedenken, daß von Schleiermacher's Deutung der Erlösung kein nothwendiger Uebergang zu der Befreiung von dem allgemeinen Schuldbewußtsein einleuchtet. Endlich ist dieser Ausgang die Probe darauf, wie wenig die blos ästhetische Auffassung der Erlösung durch Christus (S. 513) dem Probleme gewachsen ist. Aber so individuell der theoretische Fehler dieser Folgerung zu sein scheint, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß Schleiermacher hiemit die Losung jener anspruchsvollen ästhetischen Christen ausgesprochen hat, welche aus ihrer Lebensgemeinschaft mit Christus das Recht nehmen, sich gewisse Sünden selbst ganz leicht zu vergeben.

Indessen reichen die Wurzeln dieser Ansicht noch über die Lehre von der Erlösung in die von der Sünde hinauf. Was aber in dieser Richtung in § 81 der zweiten Ausgabe der Glaubenslehre vorkommt, ist weniger deutlich, als was der ursprüngliche Text enthält, obgleich es keinen andern Sinn hat, als dieser. In der ersten Ausgabe (Zweiter Band. 1822) erklärt also Schleiermacher: „Sofern die Sünde nicht kann im göttlichen Willen gegründet sein, insofern ist sie auch für Gott überhaupt nicht. Sofern aber in uns das Bewußtsein der Sünde wirklich ist, muß es auch als das die Erlösung nothwendig machende von Gott geordnet sein" (§ 102, 5). „Nämlich Gott hat allerdings geordnet, daß die Stärke des sinnlichen Triebes und die Kraftlosigkeit des Gottesbewußtseins, welche für ihn nur der noch unvollkommene und der Vollendung durch den Erlöser harrende Zustand der menschlichen Natur ist, in unserem Bewußtsein Eins werde als Sünde; und diese Anordnung ist eine und dieselbe mit der der Erlösung, weil die Sehnsucht nach dem Bessern nur durch das Bewußtsein der Sünde zum Verlangen nach Erlösung kann gesteigert werden. So ist demnach gemäß Gottes Anordnung und Willen die Sünde für uns etwas wahres und nothwendiges (muß heißen: muß von uns nothwendig die Sünde als ein richtiger Begriff vorgestellt werden), während sie für Gott ebenso wenig dasselbige ist, als irgend sonst etwas, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, für ihn dasselbige ist als für uns" (§ 103, 4). In Gemäßheit dieser Grundsätze kann Schleiermacher unter der Sündenvergebung keine Veränderung des Urtheils Gottes gegen früher verstehen; denn Gott beurtheilt das, was uns als Sünde

gelten soll, in seinem Zusammenhang mit der Weltordnung stets nur als das noch nicht vollendete menschliche Wesen. Ebenso, wenn wir diesen Zustand als Sünde auffassen, um nach der Regel des logischen Gegensatzes die Sehnsucht nach der Erlösung in uns zu entwickeln, so folgt, daß im Bewußtsein der Erlösung jenes Urtheil, daß unser sittlicher Mangel Sünde sei, nicht mehr Platz findet, weil das Subject des Mangels nicht mehr da ist, sondern in der Lebensgemeinschaft mit Christus ein Subject der unsündlichen Vollkommenheit. Ja wenn nur der ethische Gegensatz zwischen Sünde und Erlösung ausschließlich und nothwendig das Motiv der Sehnsucht nach der letztern wäre und nicht ebenso leicht das Motiv der Verstockung!

Das Resultat der Rechtfertigungslehre, dessen Zusammenhang mit den näheren und entfernteren Prämissen Schleiermacher's hiedurch erwiesen ist, wird auch nicht durchkreuzt durch die Entwickelung, welche noch hinzugefügt wird (§ 109, 3). Die überlieferte Lehre legt ein besonderes Gewicht darauf, daß Gott als der Urheber der Rechtfertigung gedacht werde. Schleiermacher unternimmt es nun, seine Darstellung und diese Formel in Einklang zu setzen. Erstens kann er sich darauf berufen, daß der göttliche Act der Rechtfertigung auf die Empfänglichkeit des Glaubens bezogen wird; derselbe kann also nicht unabhängig gedacht werden von der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung. Dies gilt auch in der alten lutherischen Schule, welche die donatio fidei als Bedingung der Rechtfertigung vorausgehen läßt (S. 304). In Abweichung von jener erklärt er aber zweitens, daß die Rechtfertigung nicht als zeitlich bestimmter Act in der Richtung auf die Einzelnen als solche gedacht werden könne, sondern nur als einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Actes und Rathschlusses. Denn in Folge des von ihm vertretenen allgemeinen Begriffs von Gott spricht er aus, es gebe nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen, welcher identisch sei mit dem der Sendung Christi, ja mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechtes, sofern erst in Christus die menschliche Natur vollendet ist. Von Christus ab sei die zeitliche Kundgebung dieses göttlichen Actes ununterbrochen stetig, erscheine jedoch ihrer Wirkung nach vereinzelt in der Vereinigung der einzelnen Menschen mit Christus. So daß die Rechtfertigung als Einzelthat Gottes

nur in dem Selbstbewußtsein desjenigen auftritt, der von Christus ergriffen ist. Da Gott nicht unter den Gegensatz des Abstracten und Concreten, des Allgemeinen und Einzelnen gestellt werden darf, so hängt die Rechtfertigung des Einzelnen nur davon ab, daß derselbe den allgemeinen Rathschluß Gottes, daß ihm das menschliche Geschlecht in seinem Sohne angenehm ist, in einem Schlusse auf sich anwendet; der Mittelbegriff dieses Schlusses aber muß die Bekehrung sein. Ferner wird daran erinnert, daß das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit dem Menschen von Gott nur geordnet sei in Beziehung auf die Erlösung, und um mit dem Eintreten des Einzelnen in die Erlösung zu verschwinden; aus dieser allgemeinen Wahrheit folgt, daß der einzelne Erlöste, weil er es ist, sich die Schuld durch einen logischen Schluß abspricht. Endlich gesteht Schleiermacher nur in Hinsicht dieses Schlusses zu, daß der göttliche Rathschluß der Rechtfertigung in der Bewirkung der Bekehrung des Einzelnen die Form eines Urtheils, einer Declaration gewinne. Abgesehen davon, in der allgemeinen Fassung des Rathschlusses Gottes könne man Gedanke und That nicht unterscheiden, das Declaratorische verschwinde in dem Schöpferischen. Der Gedanke der Rechtfertigung, dieses praktische Merkmal des evangelischen Christenthums, wird also theils nur als Phänomen des religiösen Selbstbewußtseins erklärt, theils objectiv auf eine Voraussetzung gebaut, welche von den Vertretern der Reformation ausdrücklich abgewiesen worden war. Dieser letztere Punkt wird noch in einem andern Zusammenhang wieder vorkommen.

68. So bedeutsam es im Allgemeinen ist, daß Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums auf die Erlösung durch Christus zurückgeführt hat, so ist seine Lehre von der Erlösung doch nicht so beschaffen, um Epoche zu machen. Sie liegt in der von Abälard eingeschlagenen Richtung, und findet nähere Vorgänger an Töllner und Tieftrunk (S. 394. 465); und die Modification ihres Sinnes nach der Analogie mit der ästhetischen Art des geistigen Wirkens mochte der Bildungsepoche Schleiermacher's entsprechen, kann aber nicht als eine nothwendige Verbesserung gelten. Vielmehr verräth die damit zusammenhängende Umdeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben, daß der sittliche Ernst der Selbstbeurtheilung des Gläubigen gerade nicht

durch dieſe Lehre ſicher geſtellt wird. Der Verſuch, welchen Schleiermacher in der Lehre vom hohenprieſterlichen Amte Chriſti zu machen ſchien, nämlich mit dem Abälard'ſchen Typus der Lehre die Rückſicht zu verbinden, welche im Allgemeinen als Anſelmiſcher Typus bezeichnet werden mag, erreichte ſeine Durchführung nicht. Wenn ſich nun zeigen wird, daß ſich manche Theologen in dieſen Lehren in dem Geleiſe Schleiermacher's bewegen, ſo will ich nach dem, was oben (S. 485) bemerkt iſt, dieſe Thatſache durchaus nicht in dem Sinne aufgefaßt wiſſen, daß Jene die Schule Schleiermacher's bilden. Da aber wenigſtens der Anſpruch auf „den ächten Geiſt Schleiermacher's" von Anderen ventilirt wird, ſo würde ich beſorgen müſſen, in der weitern Verfolgung meiner Aufgabe durch die letzte Epoche der deutſchen Theologie Unklarheiten beſtehen zu laſſen, wenn ich es unterließe, meine Anſicht darüber auszuſprechen, wie ſich die verſchiedenen theologiſchen Parteien der letzten ſechzig Jahre zu Schleiermacher's „Glaubenslehre" verhalten [1]).

Denn um dieſes Werk handelt es ſich, da theologiſche Schule immer nur durch eigenthümliche Methode in der ſyſtematiſchen Theologie gemacht wird, und da der theologiſche Geiſt des Mannes hauptſächlich aus dieſem Werke erkannt werden muß. Nun kann man ſich nicht verhehlen, daß ſofern Schleiermacher wiſſenſchaftliche Perſönlichkeit war, die philoſophiſch-ethiſchen Intereſſen für ihn den Mittelpunkt bildeten, und daß er die ſo ſpecifiſch theologiſche Aufgabe der Glaubenslehre nur aufgefaßt hat, weil ihm ſeine amtliche Lebensſtellung von jeher Anlaß wurde, ſeiner perſönlichen Frömmigkeit öffentlichen und allgemeingiltigen Ausdruck zu verleihen. Die Anerkennung alſo, daß Schleiermacher in der Ethik Epoche macht, und in der Dialektik eine Stelle in dem Verlauf der ſpeculativen Philoſophie eingenommen hat, ſichert ihm ſeine hohe Bedeutung auch für die Theologie. Und dies bleibt außer Frage, auch wenn man urtheilen müßte, daß die Glaubenslehre gerade eine Haupturſache theologiſcher Verwirrung geworden iſt, und zwar nicht blos demgemäß, wie man ſie gebraucht oder mißbraucht hat, ſondern auch demgemäß, wie ſie wirklich beſchaffen iſt. Wenn ich ſehe, wie Strauß und Kliefoth ihre Wurzeln in die

1) Vgl. auch meine Schrift: Schleiermacher's Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangeliſche Kirche Deutſchlands. Bonn 1874.

„Glaubenslehre“ treiben[1]), und wie die Gruppen in der Mitte ſich um den ächten Geiſt Schleiermacher's ſtreiten, ſo kann ich nicht umhin zu vermuthen, daß das Werk nicht die Eigenſchaften in ſich trägt, durch welche eine geſunde theologiſche Entwickelung hätte begründet werden können, und daß ſeine traditionelle Werthſchätzung durch allerlei feſtſtehende Selbſttäuſchungen bedingt iſt.

Beurtheilt man das Werk nicht blos nach ſeinem factiſchen Inhalte, ſondern auch nach der ihm geſtellten Aufgabe, ſo bietet es zwei Paare von Merkmalen dar, welche je einen Gegenſatz bilden. Die Glaubenslehre ſoll als hiſtoriſche Wiſſenſchaft die in der evangeliſchen Kirche geltende Lehre darſtellen; aber ſie ſoll

---

1) Die ſpecifiſche Einwirkung von Schleiermacher's Glaubenslehre auf D. F. Strauß ſetze ich als bekannt voraus. Eine eigenthümliche Probe darauf bietet der Umſtand dar, daß ſchon Braniß (Ueber Schl.'s Glaubenslehre; ein kritiſcher Verſuch. 1824. S. 147 ff.) dieſelbe ſpeculative Anſicht, welche nachher von Strauß vertreten wird, aus den philoſophiſchen Prämiſſen Schleiermacher's entwickelt hat, um darzuthun, daß dieſe mit der chriſtologiſchen Tendenz der Glaubenslehre ſich nicht vertragen. Ebenſo ſind es Schleiermacher'ſche Ideen, mit einiger Nachhülfe durch Hegel'ſche Formeln, denen gemäß Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeſchichte. 1839. S. 20. 21) nachweiſt, wie chriſtliche Lehre und Sitte als gemeinſames Werk und Beſitz der Gemeinſchaft der Gläubigen entſtehen, wie ſie dann nicht mehr dem Einzelnen gehören, ſondern objective, geſchichtliche Dinge (!) geworden ſind, wie ſie durch kirchliche Regierung und Geſetzgebung zum Symbol und Geſetz werden, welchen das einzelne Bewußtſein, um ſich daran zu bilden, ſich unterordnen ſoll, wie der ſo entſtandene kirchliche Organismus ſeinen Zweck in der chriſtlichen Bildung der Individuen, ſein Ziel und ſeine Norm in Symbol und Geſetz hat, wie alſo in dem äußern Kirchenweſen die Einheit des chriſtlichen Geiſtes ſich reale Exiſtenz giebt. Dieſe Deduction entſpricht nur der von Schleiermacher aufgeſtellten Beſtimmung der Dogmatik als der Darſtellung der Kirchenlehre, was vorher von Niemand behauptet worden iſt. Andererſeits hat die Auffaſſung des Entwickelungsproceſſes der Kirche als einer fortgehenden Menſchwerdung Gottes (S. 14) ihren Anlaß in der „Glaubenslehre“ § 100, 2. § 120, 2. Die Uebereinſtimmung Kliefoth's mit Möhler in dieſem Punkt iſt auch inſofern nicht zufällig, als die Schrift des Letztern „Ueber die Einheit in der Kirche“ (1825) ſich ebenſo an Schleiermacher'ſche Formeln hält, wie ſie Kliefoth's Gedankengang vorgebildet hat. Daß man in jener „Einleitung in die Dogmengeſchichte“ noch nicht das gleich große Gegenſtück zu dem wenige Jahre ältern „Leben Jeſu“ von Strauß erkennt, iſt ein Mangel, dem ich hiemit abhelfen möchte.

doch nicht Symbolik sein, sondern zugleich durch Berücksichtigung von partiellen Veränderungen der gemeinsamen Ueberzeugung und gemäß der Eigenthümlichkeit des Darstellenden der Absicht dienen, das Gewöhnliche zu berichtigen. Andererseits wird die Glaubenslehre durchgeführt als die Darstellung der frommen Gemüthszustände, wie dieselben in ihrer Beziehung auf den Erlöser als etwas Gegebenes, nicht rationell Abzuleitendes erkannt werden; aber an dem frommen Bewußtsein, welches an den Gegensatz von Sünde und Erlösung geknüpft ist, soll sich zugleich ein Bewußtsein von Gott und Welt bewähren, welches zwar gegen die specifisch christlichen Gemüthserregungen indifferent ist, dennoch aber in jeder derselben mitenthalten sein soll. Schleiermacher hat sein Werk nur durchführen können, indem er die unmittelbare Ueberzeugung für sich aufrecht erhielt, daß in keinem dieser Gegensätze ein Widerspruch angelegt sei. Jedoch hat er diese Ueberzeugung auf keinen Andern zu übertragen vermocht; es ist vielmehr schon lange kein Geheimniß mehr, daß die zahlreichen Widersprüche in dem Werke theils nur künstlich vertuscht sind, theils in dem Uebergewicht einer bestimmten philosophischen Ansicht und einer individuellen geistigen Tendenz über die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion an den Tag treten, daß insbesondere der Gedanke der Urbildlichkeit Christi, welcher den Erlösungscharakter der christlichen Religion verbürgt, nicht in Einklang mit der fundamentalen Weltanschauung gesetzt werden kann, welche in dem Begriffe der Allmacht Gottes ausgedrückt ist. So stark also dieses Werk die Gemüther angezogen und angeregt hat, so ist es außer Zweifel, daß die Energischeren den einen oder den andren Pol der in ihm zusammengefaßten Grundsätze als Stützpunkte für ganz heterogene Entwickelungen der Theologie benutzt haben, und daß die Anderen, welche die von Schleiermacher beabsichtigte Mittelstraße fortsetzten, zwar manche seiner Ideen sich angeeignet, aber zugleich sehr verschiedene Grundlagen für die systematische Theologie gewählt haben. Für Strauß und für Kliefoth stellt deshalb Schleiermacher einen überwundenen Standpunkt dar; Beide haben ihren Antheil an seinem Erbe zum Gewinne ihrer souveränen Herrschaften verbraucht. Diejenige Gruppe in der Mitte hingegen, in welcher vorgeblich die ächte Pflege des Geistes Schleiermacher's fortgesetzt wird, hat von Hause aus nur Legate aus seiner Erbschaft empfangen. Sein geistiges Eigenthum, so weit es in der Glaubens-

lehre niedergelegt war, ist eben zersplittert, weil es seiner Natur nach von Keinem zusammengehalten werden konnte.

Was nun die Lehren von der Erlösung, Versöhnung und Rechtfertigung betrifft, so kehrt der von Schleiermacher vertretene Typus bei Theologen der Folgezeit wieder, welche übrigens im Allgemeinen ziemlich verschieden unter einander sind. Das Kriterium aber, nach welchem ihre Anlehnung an Schleiermacher erkannt wird, ist neben dem Widerspruch gegen die juristische Fassung einer versöhnenden Wirkung Christi auf Gott die Durchführung des Gedankens der Versöhnung der Menschen durch die göttliche Liebe in Christus. Nur Einzelnen gelingt es, auch den andern Gesichtspunkt Abälard's damit in Verbindung zu setzen, nämlich daß Christus durch seinen Gehorsam uns vor Gott vertritt. Fast Alle aber, deren Lehre sich so an Schleiermacher anschließt, weichen darin von ihm ab, daß sie die Versöhnung oder Sündenvergebung als die entscheidende Wirkung Christi darstellen wollen, und hierin bleiben sie sowohl der Tendenz des Apostels Paulus als der in dem Protestantismus ausgeprägten Ueberlieferung treu. Indem sie aber in erster Linie Christus als den Vertreter Gottes gegenüber den Menschen betrachten, bringen sie für das Werk Christi seine göttliche Natur in einer charakteristischen Weise zur Geltung, die in der Orthodoxie vermißt werden mußte (S. 283).

Die erste Gruppe von Theologen, die in Betracht kommt, sind biblische Supranaturalisten aus der Schule Storr's, nämlich Steudel und Klaiber. Die Thatsache, daß Steudel[1]) auch bei den vorliegenden Lehren ausdrücklich gegen Schleiermacher streitet, begründet keinen Einwand gegen eine gewisse Verwandtschaft zwischen Beiden und unter dieser Voraussetzung gegen die Abhängigkeit des Jüngern von dem Aeltern. Unter den widerlegenden Bemerkungen Steudel's (a. a. O. S. 284—287) sind einige leicht als Mißdeutungen zu erkennen, nämlich daß Schleiermacher die erlösende Kraft Christi in die der Gemeinschaft aufgehen lasse. Anderes, was Steudel bestreitet, ist auch von mir gerügt worden, nämlich die physische (Steudel sagt: magische) Vorstellung von der anziehenden Kraft Christi, die blos negative Auffassung der Sünde, die Vernachlässigung des christlichen Gottesbegriffs. Steudel's Abweichung von Schleiermacher bezieht sich

1) Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche. 1834.

allerdings auch auf die specifische Bestimmung der Aufgabe Christi, die er direct nicht in der Erlösung von der effectiven Sünde, sondern im Anschluß an Storr in der Aufhebung der Strafen der Sünden erkennt (a. a. O. S. 248—267). Allein darunter versteht er in richtiger Erwägung der Andeutungen im N. T. die Schuld, sofern sie den Menschen von Gott entfremdet; und die nähere Bezeichnung der Heilswirkung Christi ist deshalb die Sündenvergebung, d. h. die Gewißheit, daß trotz unserer Sündhaftigkeit, welche stets als Schuld in unsere Erinnerung tritt, von Gott her kein Hinderniß unseres Anschlusses an ihn und unserer Beseligung obwalte. Dazu soll nun das Leiden und Sterben Christi als Theil seines Berufes wirken, natürlich unter der Bedingung unserer Aneignung der göttlichen Gabe durch den Glauben, so daß erst hiemit die Versöhnung der Menschen wirklich zu Stande kommt. Der Tod Christi ist nun das specifische Mittel der Sündenvergebung in zwei Rücksichten; einmal, sofern er eine Anordnung und der specifische Beweis der unbedingt feststehenden Liebe Gottes ist, als deren Vertreter er ohne alle eigene Schuld in das Loos der Sünder hingegeben ist, andererseits, sofern er den Werth des Opfers an Gott hat, welcher das in den Tod gegebene Leben Christi wohlgefällig annahm. Man sieht hieran, daß Steudel die Rückwirkung des Gehorsams Christi auf Gott, den Punkt, welcher in dem hohenpriesterlichen Amte Christi formulirt ist, als nothwendiges Glied der Lehre anerkennt. Während er einerseits in der Erscheinung Christi, so wie in seinem Leiden und Sterben eine Darstellung der Liebe Gottes gegen die Menschen erkennt, so setzt er den bis an das Kreuz bewährten Gehorsam zugleich als die Darstellung des in der Sündlosigkeit vollendeten Menschlichen vor Gott, und behauptet, daß ohne dieses die Versöhnung nicht verbürgt sei. Denn wenn wir uns als Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens erfassen wollen, so bedürfen wir die Gewißheit dieses Werthes des Gehorsams Christi für Gott, welcher den Lebenskeim in unsrem Glaubensstande abgiebt. „Als solche, welche Christi Gerechtigkeit in sich aufgenommen haben, erscheinen die Menschen in den Augen des Heiligen als die Gerechten."

Dieser Gedankenzusammenhang, welcher freilich in Steudel's Darstellung nicht so bündig vorliegt, scheint in dem Maße sich von Schleiermacher zu entfernen, als es Steudel nachgerühmt werden muß, daß er zum ersten Male den Begriff der Sünden-

vergebung richtig begrenzt hat, nämlich daß die Schuld, welche ja nicht vergessen und darum nicht überhaupt vernichtet werden kann, nur keine Hemmung des hergestellten Verhältnisses zu Gott sein soll. Und zugleich hat er die Bedeutung des Opfers Christi, dessen Strafwerth für Gott er leugnet, doch auf einen verständlichen Ausdruck gebracht. Aber die Nothwendigkeit dieser Formel für den gesetzten Zweck leuchtet weniger ein, als ihre Beziehung auf Andeutungen des N. T. Und dieses Urtheil empfängt eine charakteristische Bestätigung durch Steudel's Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben. Denn diese trägt ebenso bestimmt Schleiermacher's Gepräge, als der Uebergang zu demselben schon in dem Begriffe des Lebenskeimes erscheint, zu welchem der Gehorsam Christi für den Gläubigen werden soll. Die Rechtfertigung wird auf den Glauben bezogen, weil der Mensch vor Gott überhaupt nur gilt, was er innerlich ist. Im Glauben aber erkennt er sein ausgeglichenes Verhältniß zu Gott als reines Werk der Gnade an, und steht in unabtrennbarer Liebe zu Christus, dessen Bild an sich darzustellen er in Demuth und Vertrauen ringt. „Was somit die Gerechtsprechung von Gottes Seite begründet, ist bei dem Menschen das Erschlossensein des Gemüths für die nur als heiligend wirksame Gnade, welche näher betrachtet das Leben des in uns als Lebenselement aufgenommenen Christus ist" (a. a. O. S. 359—364). Diese Auskunft ist ebenso gewiß pietistisch (S. 362), als sie zugleich in der Linie Schleiermacher's liegt, und man ist wegen Steudel's Einwendungen gegen denselben berechtigt zu fragen, wie dieser Uebergang des Lebens Christi in die Gläubigen zu erklären ist? Nun stellt Steudel (S. 287) der „magischen" Anziehungskraft Christi die „Macht dankbarer Liebe, welche uns zu Genossen Christi im Glauben umschafft," gegenüber. Dies ist der Factor, auf welchen Abälard die versöhnende Wirkung der in Christi Tod sich darstellenden Liebe Gottes zu uns berechnet hatte. Für die Hervorrufung dieser Gegenliebe ist es aber völlig indifferent, ob der Gehorsam Christi auch auf einen besondern Werth für Gott angesehen wird. Also ist die Nothwendigkeit dieses Gedankens für die Begründung der Sündenvergebung nicht erwiesen. Oder diese Stellung des Gehorsams Christi zu Gott wird als urbildlicher Grund unseres Friedensstandes gegen Gott festgehalten, dann ist er als Lebenskeim in den Gläubigen nur nach der von Steudel verworfenen Regel Schleiermacher's ver-

ſtändlich, daß alle Kraft Maſſe anzieht, oder daß ſich eine äſthetiſche Abſpiegelung des Friedens Chriſti mit Gott in dem Gläubigen vollzieht, indem zugleich die Erfahrung der Liebe Gottes in Chriſtus als ethiſches Motiv unſern Willen in die Richtung auf Gottt bringt.

Klaibers's ausführliche exegetiſch-dogmatiſche Darſtellung der „Neuteſtamentlichen Lehre von der Sünde und Erlöſung“ [1]) kommt directer auf den Lehrtypus Schleiermacher's heraus. Er befolgt den Grundſatz, daß, wie die göttliche Liebe und Heiligkeit als Einheit in der Perſon Chriſti geoffenbart und mitgetheilt ſind, ſo auch die Aufnahme und der Genuß der vergebenden Liebe Gottes von Seiten des Menſchen nicht zu trennen iſt von der Aufnahme und dem Genuſſe der in dem Leben und Tode Chriſti gegebenen heiligenden Kräfte. Der Widerſpruch gegen die in der Kirche überlieferte Lehrform, welchen Klaiber vertritt, beſchränkt ſich alſo nicht auf die Verneinung des juriſtiſchen Satisfactionsbegriffs, ſondern gilt auch der getrennten Behandlung der objectiven und der ſubjectiven Seite der Verſöhnung. Dieſe ſtellt er als Ein Continuum dar, wie Schleiermacher's Begriff der Erlöſung auch die Wiedergeburt und die Heiligung mitumfaßt (S. 512). Uebrigens unterſcheidet er in der Bedeutung Chriſti die beiden Seiten, erſtens die Darſtellung des objectiven Verhältniſſes, nämlich der Liebe und der Heiligkeit Gottes gegen die ſündige Menſchheit, zweitens die Darſtellung der menſchlichen Verhältniſſe, ſofern ihre bisherige ſündige Geſtalt aufgehoben und eine Neugeſtaltung derſelben begründet wird. Dieſe zweite Auffaſſung hat jedoch nicht den Sinn einer Darſtellung der menſchlichen Verhältniſſe für Gott, in dem Schema des hohenprieſterlichen Amtes, ſondern bezieht ſich durchaus auf Wirkungen in der Richtung auf die Menſchen. Sie entſpricht alſo auch nur der Schleiermacher'ſchen Auffaſſung der Erlöſung als der Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit Jeſu, welche das eigenthümliche Sein Gottes in ihm bedeutet. Klaiber's Unterſcheidung weicht nur darin von dem Schema Schleiermacher's ab, daß er gemäß dem

1) In den von ihm herausgegebenen Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Württembergs VII. 2. VIII. 1. 2 (1834. 35); als beſondere Schrift erſchienen 1836. Iſt Ueberarbeitung der frühern Schrift: Die Lehre von der Verſöhnung und Rechtfertigung des Menſchen. Ein philoſophiſch-exegetiſcher Verſuch. 1823.

concreten biblischen Begriff von Gott die active Offenbarung Gottes in der Person Christi und dessen menschliche Urbildlichkeit gegen einander abgrenzt; dies Verfahren hat jedoch keinen erheblichen Einfluß, da die Wirkungen beider Gesichtspunkte nicht von einander getrennt werden können. Allerdings schließt sich Klaiber auch insofern dem biblischen Maßstabe an, als er wenigstens direct die Vergebung der Schuld der effectiven Aufhebung der Sünde überordnet, und er ergänzt ferner den Hauptgesichtspunkt Abälard's dadurch, daß er keine Offenbarung der Liebe Gottes in Christus anerkennt, welche nicht verbunden wäre mit der Heiligkeit Gottes, welche die Sünde ausschließt. Aber er will beide göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit angeschaut wissen, nicht in dem Gegensatze, welchen die kirchliche Ueberlieferung durch den Satisfactionsbegriff zu lösen unternimmt.

Der Tod Christi also ist die Offenbarung der vergebenden, vom Elende der Sünde rettenden Liebe Gottes, weil diese überhaupt das Motiv seiner Sendung und der Inhalt seiner ganzen Lebensführung ist, die in dem Leiden und Tode ihren Gipfel erreicht. Der Tod Christi ist ferner Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, welche die Sünde abstößt, und das Elend mit ihr verbindet, insofern als Christus die ihn versuchende Sünde mit dem Erfolge des Sieges bekämpft hat, und zwar nicht blos für sich, sondern auch „mit dem Zwecke und der Wirkung der Einpflanzung und Nachbildung derselben Gesinnung und Kraft in dem Menschen vermittelst des Glaubens" (VIII, 1. S. 70). Diese positive Nachbildung Christi im Glauben, als Princip des neuen Lebens wird nun als der Erklärungsgrund für alle Heilswirkungen gebraucht, welche im N. T. an den Tod Christi geknüpft werden. Das Gesetz, welches Klaiber, ähnlich wie Schleiermacher (S. 523), nicht als den Ausdruck des absoluten göttlichen Willens, sondern als relative durch die Sünde veranlaßte Anordnung betrachtet, ferner der Zwang, den es auf den Sünder ausübt, endlich der Fluch des Gesetzes ist durch Christus insofern aufgehoben, als er in seinem Tode sein freiwillig übernommenes Verhältniß zu demselben ausgelebt hat, und der Gläubige mit Christus den Tod ideell erfahren hat. Den Sinn des Sündopfers Christi bestimmt Klaiber dahin, daß Christus in dem Mitgefühl mit der Sünde der Anderen diejenige Seite seines Lebens, welche in den anderen Menschen durch Losreißung von Gott Grund der Sünde geworden war, in

den Tod, also in die Vernichtung hingegeben hat, und daß er durch seine davon nicht trennbare Auferweckung den Anfang des neuen Lebens für die an ihn Glaubenden eröffnet hat. Klaiber hat hierin einen Luther geläufigen Gedankenkreis aufgenommen, zugleich aber die pietistische Betrachtungsweise befolgt, indem er ausspricht, daß der Sieg über die Sünde, welchen Christus durch seine sittliche Ausdauer für sich geübt hat, die allgemeine Bedeutung nur hat unter der Bedingung der subjectiven Nachbildung seines sittlichen Verhaltens. Wo dieser Gesichtspunkt einmal von Klaiber aus den Augen gelassen wird, und der Strafwerth des Todes Christi nicht umgangen werden kann, stellt sich die Idee des Strafexempels ein (VIII, 1. S. 149), daß Gott seinen Haß gegen die Sünde nicht stärker und für das menschliche Gemüth anschaulicher darstellen konnte, als indem er den Sohn in die Sündenleiden der Menschen dahin gab. Endlich führe ich an, daß die Rechtfertigung auch von Klaiber als das Urtheil über den im Glauben gesetzten neuen Lebenskeim bezeichnet wird (VIII, 2. S. 100). Ich kann in das Lob nicht einstimmen, welches Baur (S. 649) dieser Schrift auch in Hinsicht ihrer exegetischen Seite ertheilt. Dieselbe entbehrt aller sicheren Richtpunkte, und die dogmatische Frage wird gar nicht gelöst. Man kann dies damit entschuldigen, daß überhaupt nur eine biblisch-theologische und keine dogmatische Darstellung beabsichtigt wird. Allein diese Grenze ist schon nicht inne gehalten, indem Klaiber behauptet, daß die Erlösung, wie sie im N. T. dargestellt ist, in einer realen Lebensmittheilung und nicht in der Wirkung des Vorbildes Christi bestehe. Das ist ein dogmatisches Dilemma, dessen Lösung nicht damit abgewiesen werden darf, daß, wie Klaiber sagt, im N. T. die Art dieser Mittheilung nicht näher bezeichnet, sondern nur an die Bedingung des Glaubens geknüpft werde (VIII, 2. S. 111). So wie seine Darstellung verläuft, kann vielmehr Alles aus dem Schema des Vorbildes abgeleitet werden, und „Lebensgemeinschaft" ist ein Ausdruck nicht des N. T., sondern der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Ich möchte behaupten, daß derselbe in dieser Schrift seine Rolle als mysteriöse Phrase spielt, wie dies auch anderwärts vielfach der Fall ist.

Die theologische Gruppe, welche durch die „Theologischen Studien und Kritiken" längere Zeit eine hervorragende Stellung eingenommen hat, ist durch C. J. Nitzsch und Lücke als Dog-

matiker vertreten [1]). Indeſſen bleibt in den vorliegenden Lehren der Letztere hinter dem Erſtern an Deutlichkeit der Ausführung zurück, ſo daß ich nur conſtatiren darf, daß Lücke wie Nitzſch den Typus Schleiermacher's bewahrt. Nitzſch erkennt das Schema der drei Aemter an, indem er in dem Geſammtleben Chriſti, ſofern er Erlöſer iſt, das Zeugniß, die Verſöhnung und die vorläufige Bildung einer Gemeinde unterſcheidet, ſo daß ſein Reden wie ſein Thun und Leiden für alle drei Functionen wirkſam iſt, und ſo daß die Begründung ſeines Reiches „eine gewiſſe Bedingung auch der prophetiſchen und hohenprieſterlichen Wirkſamkeit war." Das ganze Leben Jeſu hat die Bedeutung, daß das neue göttliche Gemeinleben ſich in das adamitiſche hineinlebt, und dieſes im Leiden in ſich aufnimmt. Die Erlöſung als Belebung, da ſie nicht magiſcher Art ſein kann, iſt vermittelt durch Erleuchtung, ſie umfaßt die Rechtfertigung und die Heiligung, als Entſchuldung und Entſündigung. Das iſt der Rahmen der Schleiermacher'ſchen Darſtellung, innerhalb deſſen freilich einige Abweichungen angedeutet ſind. Eine ſolche liegt darin, daß Nitzſch wie Steudel und Klaiber den Mittelpunkt der Erlöſung in der Verſöhnung der Sünder, in der Sündenvergebung oder Aufhebung der Schuld erkennt. Dieſe Wirkung nun kommt dem Menſchen, wie jede weſentliche Beſtimmung gattungsmäßig zu; aber was an einer Gemeinſchaft gewirkt werden ſoll, muß von einem perſönlichen Anfange ausgehen, welcher das neue Gemeinweſen in ſich trägt und zueignet. Die Wirkung zu dieſem Zweck iſt nun nicht an die Lehre, ſondern an den Geſammteindruck der leitenden Perſönlichkeit geknüpft. Da es ſich aber in dieſem Falle um eine Aufgabe an dem in der Sünde widerſtrebenden Geſchlechte handelt, ſo iſt die Fortdauer der heiligen Liebe Chriſti im Leiden bis in den Tod nothwendig, damit die Sünde an ihm ſich vollende. Denn ohne dies könnte ſie als ſolche nicht erkannt und um ſo weniger vergeben werden. Deshalb iſt die Bewährung ſeiner Liebe bis in den Tod der Grund der Verſöhnung, der Vergebung der ſonſt überhaupt nicht überführten Sünde. Der letzte wirkende Grund für dieſen Zuſammenhang iſt freilich, daß in Chriſti Liebe zu den Menſchen in der Form ſeines Gehorſams gegen Gott die Gnade Gottes ſich offen-

1) Nitzſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre. 1828. Sechſte Aufl. 1851. Lücke, Grundriß der evangeliſchen Dogmatik (als Manuſcript gedruckt). 1845.

bart; als der Vertreter Gottes erſchließt er deſſen Gnadenabſicht der Vergebung. Wird alſo in dieſer Auffaſſung der Verſöhnung der Welt Abälard's Grundgedanke reproducirt, ſo ſucht Nitzſch der kirchlichen Tradition ebenſo gerecht zu werden, wie es Schleiermacher und Steudel unternommen hatten, indem er zugleich das Leiden Chriſti, ſofern es die Menſchen vor Gott vertritt, als Grund der Verſühnung der Sünde zu begreifen ſich anſchickt. Eigenthümliche Mittel zur Löſung dieſer Aufgabe hat Nitzſch beſeſſen, jene Gedanken, daß das prieſterliche Amt durch das königliche bedingt ſei, und daß Chriſtus als Stifter der Gemeinſchaft dieſelbe in ſich trage, aber er macht von ihnen keinen Gebrauch. Es geht ihm vielmehr wie Schleiermacher, daß, indem er die juriſtiſche Ausfüllung des Schema vom hohenprieſterlichen Amte ablehnt, er aus dieſem Schema ſelbſt herausfällt, und einen Gedankengang bildet, in welchem Chriſtus nicht als Vertreter der Menſchen, ſondern wieder als Vertreter Gottes dargeſtellt wird. In der Richtung auf die Menſchen wirkt er nämlich ihre Belebung, dieſe aber vollzieht ſich an den Sündern, indem die Sünde in der Buße gerichtet, geſtraft, vernichtet und ſo vergeben wird. Alſo Chriſtus verſühnt doch nicht direct die Sünde, ſondern indirect, indem er die Bekehrung hervorruft! Die rhetoriſche Art, in welcher ſich Nitzſch bewegt, iſt ein Hinderniß nicht blos für die Löſung, ſondern ſchon für die Stellung der Probleme; und obgleich auch dieſe Analyſe es bewährt, wie fruchtbare Gedanken ihm zu Gebote ſtehen, ſo iſt ihm die dialektiſche Ausgeſtaltung derſelben nicht gelungen.

Die Lehre von der Rechtfertigung hat Nitzſch gegen Möhler im altproteſtantiſchen Sinne dargeſtellt[1]), und zugleich die Anſicht des Leipziger J. A. H. Tittmann[2]) abgewieſen, daß die Juſtifi-

---

1) Eine proteſtantiſche Beantwortung der Symbolik Möhler's. 1835.

2) Programma de summis principiis confessionis Augustanae. 1830. Die Definition der Rechtfertigung in dieſer Schrift lautet (bei Nitzſch a. a. O. S. 138): Est igitur iustificatio beneficium dei, quo homines miseriae peccati obnoxii eum naturae statum consequuntur, ut a deo probari (pro iustis haberi) et gratiam dei aeternamque salutem merito Christi capessere possint. Dies iſt nicht katholiſch, auch nicht oſiandriſtiſch, ſondern es iſt zunächſt eine Verſchiebung des techniſchen Sprachgebrauchs. Denn wenn der Gnadenſtand durch das Verdienſt Chriſti beſtimmt wird, ſo

cation richtiger als Veränderung der Natur des Menſchen verſtanden werde. Aber im „Syſtem“ folgt er Schleiermacher's Formel darin, daß die Wiedergeburt die Einheit der Rechtfertigung und der Bekehrung ſei, jener als der Veränderung des Gefühls vom Verhältniß zu Gott, dieſer als der Veränderung des Willens. Verſteht es ſich nun auch im Zuſammenhange der proteſtantiſchen Lehrweiſe von ſelbſt, daß Gott Niemanden gerecht ſchätzt, den er nicht auch bekehrt und heiligt, ſo fragt es ſich doch, welcher Vorgang dem andern übergeordnet iſt und den andern bedingt. Nitzſch ſpricht nun auch hier die Anſicht aus, daß die Rechtfertigung das erſte Moment iſt. Allein die von Schleiermacher entlehnte Methode, dieſe Verhältniſſe nach ihrer ſubjectiven Erſcheinung zu beurtheilen, ohne ihren Zuſammenhang mit der Lehre von der objectiven Verſöhnung feſtzuhalten, hat zur Folge, daß das Verhältniß beider Acte in dem umgekehrten Schema ausgeprägt wird. Der Glaube als das Vertrauen auf die Verſöhnung durch Chriſtus ſoll nur rechtfertigen in dem Maße, als er das Gemüth der bekehrenden und heiligenden Wirkſamkeit des Erlöſers öffnet. Man erkennt an dieſen ſchwankenden Erklärungen, wie verhängnißvoll es iſt, einen überlieferten Lehrzuſammenhang zu reproduciren, wenn die techniſchen Grundbegriffe ſich verändert haben. Die lutheriſchen Theologen des 17. Jahrhunderts fanden keine erhebliche Schwierigkeit darin, die regeneratio als donatio fidei der iustificatio vorausgehen zu laſſen, ohne dabei die reelle Veränderung des Willens mit zu denken, blos als Formbeſtimmtheit der Seele. Dann war im individuellen Leben des Menſchen die Priorität der iustificatio vor der communicatio spiritus sancti oder der renovatio erwieſen (S. 304). Allein Nitzſch und die ihm gleich Denkenden ſind der ſehr erklärlichen Meinung, daß keine Formbeſtimmtheit ohne den entſprechenden Inhalt geſetzt iſt. Indem ſie alſo die hier vorliegenden Aufgaben in dem Schema der lutheriſchen Ueberlieferung zu löſen unternehmen, verwickeln ſie ſich in den Widerſpruch, daß die Rechtfertigung der Bekehrung übergeordnet ſein ſoll, und doch nur aus der Bekehrung begriffen werden kann.

---

bezeichnet die als Bedingung vorangeſchickte iustificatio daſſelbe, was die Alten regeneratio nannten, aber nun nicht blos als donatio fidei, ſondern als reale Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus. Dieſe Auffaſſung iſt in der altpietiſtiſchen Schule vorgebildet (S. 362).

Deshalb kommt die Ansicht von Nitzsch der Sache nach doch auf Tittmann's Meinung heraus.

Der theosophische Charakter der Theologie von Rothe[1]) bedingt zwar seine Auffassung der Person und des Werkes Christi, indessen tritt in diesem Zusammenhange in der eigentlichen Lehre von dem Erlösungswerk ein Complex von ethischen Begriffen hervor. Der zweite Adam, in welchem nach Maßgabe seiner normalen, d. h. guten und heiligen Vergeistigung sich Gott real einwohnt, so daß die religiös-sittliche Entwickelung Christi ebenso gut Gottwerdung des Menschen, wie Menschwerdung Gottes ist, stellt in seinem gesammten Leben eine wesenhafte Offenbarung Gottes dar. Hingegen sein Gesammtleben als menschliches hat seine Form an dem Beruf, der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden, d. h. die Gewalt der Sünde über sie und der Sünde in ihr aufzuheben. Dazu gehört, daß er als Mittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit einen wirklichen Lebenszusammenhang knüpft. Dies geschieht, indem er einerseits seine Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit vollzieht — seine religiöse Aufgabe, andererseits in unbedingter Liebe sich der Menschheit widmet — seine sittliche Aufgabe. In beiden Rücksichten muß er zur vollendeten freien Aufopferung, nämlich bis zur Aufopferung seines sinnlichen Lebens fortschreiten. Denn da seine Stellung in der Welt die Feindschaft der Sünde gerade auf ihn hinzieht, und ihn in den Kampf mit dem Reiche der Finsterniß verwickelt, so konnte er sich gegen die Versuchungen nur dann rein erhalten und den Gehorsam gegen den über sein Geschick verfügenden Gott nur durchführen, indem er seine Liebe zu den Sündern bis zur Hingebung in den Tod bewährte. Im Verhältniß zur sündigen Menschheit ist aber Christus nicht blos Offenbarer Gottes, sondern zugleich ihr Stellvertreter. Denn indem er zum Haupte oder Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit bestimmt ist, die er aus der alten sündigen entwickeln soll, so dient dazu sein Leiden und Sterben insofern, als er darin den Sieg über die Sünde

---

1) Theologische Ethik. Zweiter Band (1845), S. 279 ff. Die neue Ausgabe des Werkes, welche durch den Tod des Verfassers unterbrochen, in den zwei ersten Bänden Veränderungen der Darstellung darbietet, enthält in ihrem dritten von Holtzmann edirten Bande keine neue Ausarbeitung der Lehre von der Erlösung, sondern nur den Text der ersten Ausgabe.

nicht blos für seine Person, sondern auch für die sündige Menschheit und anstatt ihrer errungen hat. Die Vollendung Christi zur absoluten Einheit mit Gott und zum Haupte der Geisterwelt, welche mit seiner Auferweckung und Erhöhung eingetreten ist, ist freilich nicht die factische Aufhebung der Sünde in dem alten Geschlecht. Aber wie alle Individuen des neuen geistigen Geschlechtes in seiner Individualität zu Einer Person zusammengehen, so eignet er sich geschichtlich dieselben an durch seinen heiligen Geist, so erfolgt hierin sowohl die Erlösung von der Sünde, ihre thatsächliche Aufhebung, als auch die Vollendung der Menschwerdung Gottes und die Lösung der Schöpfungsaufgabe. In diesem Gebiete (also in der applicatio gratiae) ergiebt sich nun, daß nicht blos die Thatsache, sondern auch die Schuld der Sünde aufgehoben werden muß, damit die Erlösung ihrem Begriffe entspreche. Gott aber kann nicht vergeben, wo man nicht thatsächlich von seiner Sünde geschieden ist; und daneben setzt dies letztere wiederum die Vergebung voraus. Diese Antinomie[1]) wird dadurch gelöst, daß Gott wegen der zu erlösenden Sünder wie um seiner selbst willen eine Sündenvergebung anticipirt, in der die Reaction der Heiligkeit Gottes gegen die Sünde mitgesetzt ist, als wirksamer Anfang der thatsächlichen Aufhebung der Sünde im Personleben. Diese Versühnung der Sünde schließt die bezeichnete Bürgschaft für die Zukunft in dem Falle in sich, wenn man mit dem Erlöser persönliche Lebensgemeinschaft eingeht. Wiefern derselbe in seinem Verhältniß zu Gott wie zu den Menschen Erlöser ist, insofern ist er auch Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Wenn man absieht von den theosophischen Arabesken dieser Darstellung, so finden sich alle charakteristischen Züge derselben bei Klaiber und bei Nitzsch wieder, sowohl der Entwurf des Gedankenzusammenhanges in der ausschließlichen Richtung von Gott auf die Menschen, als auch die Abhängigkeit der Versühnung von der effectiven und positiven Lebensgemeinschaft des Einzelnen mit Christus. Auch die Idee, daß der zweite Adam Centralindividuum sei, ist zwar in dieser Fassung etwas Neues, aber doch auch von Nitzsch angedeutet. Aber wenn man in der Erinnerung an die analoge

1) Für welche Rothe Anklänge bei Ebrard findet (a. a. O. S. 303); — er konnte seine Ausführung auch durch Berufung auf Kant motiviren (s. o. S. 456).

Idee in der reformirten Dogmatik erwarten sollte, daß Christus unter diesem Titel als Vertreter der Menschen vor Gott vergegenwärtigt würde, so bleibt diese Verknüpfung gänzlich außer dem Gesichtskreise Rothe's. Wenn man endlich denken möchte, daß, soweit Christi Lebensberuf in ethischen Formen begriffen ist, seine erlösende Wirkung vollständig auch auf sein Vorbild zurückgeführt werden könnte, wie bei Klaiber, so verleiht doch Rothe der Forderung der Lebensgemeinschaft das specifische Gepräge durch den theosophischen Hintergrund seiner gesammten Weltanschauung.

Obgleich es keinen schärfern Gegensatz geben kann als zwischen der objectiv theosophischen Speculation Rothe's und dem subjectiv kritischen Verfahren Rückert's[1]), so gehören doch nicht blos Beide in chronologischer Rücksicht zusammen, sondern sie berühren sich auch darin, daß sie die im Wesentlichen übereinstimmende Ansicht von der Erlösung durch Christus auf Grund dessen entwickeln, was nach dem Bedürfniß der sündigen Menschen von der Erlösung verlangt oder erwartet werden darf. Indessen erinnert es direct an das Verfahren von Kant und von Tieftrunk, wie Rückert den Begriff der Erlösung als Lösung des Widerspruchs zwischen Sünde und Weltordnung postulirt, und zwar unter den Bedingungen, daß die Aufhebung der effectiven Sünde als That der Freiheit gedacht, und daß sie im Glauben von Gott erwartet werde, der als die Idee des Guten und als das Gesetz der Welt auch dem sündigen Geschlecht seine Bestimmung zum Guten sichert. Diese beiden Bedingungen der Erlösung bleiben jedoch nur dann in Geltung, wenn die Erlösung von Seiten Gottes nicht als Allmachtwirkung, sondern als Anregung der Freiheit auftritt. Die Erlösung selbst hat es ferner nicht blos mit der Aufhebung der Schuld zu thun, sondern mit der Aufhebung der Sünde im Willen, bei deren Eintreten die Schuld von selbst fortfällt. Indem endlich festgestellt wird, daß Gott jene Wirkung theils durch seine Offenbarung, theils durch die Erziehung der Menschen ausübt, so bietet die Geschichte in dem Leben Christi diejenige Offenbarung Gottes dar, welche die vollkommenste für die Menschen mögliche ist. Dasselbe war ununterbrochenes Leben in Gott, weil Christus in jedem Augenblicke die Idee gewollt hat, welche die Welt regiert, und deshalb zugleich stete Selbstoffenbarung Gottes als der Idee

1) Theologie. 2 Bände. 1851.

des Guten, welche in Beziehung auf die sündige Menschheit rettende Liebe ist. Sein Handeln ist das Organ zur Offenbarung dieses Inhaltes seiner Person. Inwiefern die geschichtlichen Berichte davon hinter unseren Ansprüchen an Deutlichkeit zurückbleiben, so ist sein freiwilliger Tod als die höchste That seines Lebens zum Zwecke der Erlösung so deutlich bezeichnet, daß aus ihm allen empfänglichen Beobachtern sein Wesen entgegenstrahlt. Wie aber das Handeln und das freiwillige Sterben Christi den heiligen Willen Gottes offenbart, so ist sein Leben zugleich die Verwirklichung der gottgleichen Menschheit. Was nun aus dem freien Entschluß Christi heraus die That der höchsten Liebe und die Probe der Einheit mit Gott ist, nämlich die Aufopferung des eignen Selbst zum Heile der Anderen, ist zugleich die höchste Schönheit. Die Wirkung davon aber ist die Erweckung der Liebe bei denen, welche dafür empfänglich sind. In der Person, die man liebt, liebt man ihre Idealität; in der Person Christi die Idee des Guten selbst. „Wo aber Christi Tod am Kreuze die Liebe zu ihm ins Leben ruft, da tödtet sie die Sünde." Alle wahre Liebe weckt ferner die Scham, daß man selbst unideal ist im Vergleiche mit der geliebten Person; durch die Scham vor dem sündlosen Christus wird der Kampf gegen die Sünde in demjenigen hervorgerufen, der seine Liebe auf ihn richtet. Alle Liebe endlich weckt das Streben nach Vereinigung; diese ist unmöglich, wo ein trennender Gegensatz besteht, also motivirt die Liebe zu Christus den Ernst des Strebens nach Lösung von der Sünde. Diese Wirkung des gekreuzigten Christus zur Erweckung der Gegenliebe hängt nun ebenso von der menschlichen Wirklichkeit seines Lebens, wie von der göttlichen Erhabenheit desselben ab. Denn ohne jene Bedingung würde der Glaube an die Möglichkeit der Verähnlichung mit Christus nicht bestehen, der die Gegenliebe wirksam macht zu ihrem Zwecke, der Aufhebung der Sünde. Der Glaube an Christus aber hat seinen Werth als die Richtung des Lebens auf die in ihm dargestellte und wirksame Idee des Guten; dieser Glaube wird von Gott als Gerechtigkeit angerechnet, weil in ihm der Mensch sich in die göttliche Ordnung des Guten eingliedert.

Zeichnet sich diese fast identische Reproduction der Gedankenreihe Abälard's durch eine möglichst genaue psychologische Analyse der Liebe aus, welche durch Christus geweckt wird, so tritt

in Alexander Schweizer's[1]) Darstellung des gleichen Gedankens endlich auch die historische Kunde davon auf, in wessen Bahnen, wie es scheint unbewußt, alle diese Männer sich bewegt haben. Schweizer ist unter den Theologen der Gegenwart derjenige, welcher sich am absichtlichsten den Gesichtspunkten und der Methode Schleiermacher's angeschlossen hat. Allein diejenige Idee, auf welcher die Epoche machende Bedeutung desselben beruht, daß alles geistige Einzelleben nur in der allseitigen Relation zur Gemeinschaft richtig begriffen wird, findet auch bei diesem Nachfolger nur eine sehr gebrochene Geltung; sie ist als Voraussetzung der Lehre von der Erlösung vielmehr nur angedeutet, als daß sie dieselbe wesentlich afficirte. Denn obgleich die specifisch christliche Erkenntniß Gottes als des Vaters bezogen wird auf dessen Offenbarung im Heilsleben und im Gottesreich[2]), und obgleich auch die erlösende Wirksamkeit Christi in seiner belebenden Mittheilung der Erlösungsreligion bestehen soll, so wird der ganze Inhalt dieses Gedankens doch nur in der Anwendung auf das einzelne Subject dargelegt[3]). Diese Abbiegung von seinem Grundgedanken hat allerdings schon Schleiermacher selbst vorgenommen (s. o. S. 519). Aber darin bleibt Schweizer auf der Spur seines Vorgängers, daß die Erlösung und die Person des Erlösers einander durchaus entsprechen sollen. Demnach bestimmt sich der Inhalt dieser Person gänzlich nach seiner Erlösungsthätigkeit und nach den Qualitäten, welche zur Erklärung derselben nöthig sind. In diesem Gebiete stellt Schweizer gegen Strauß fest, daß die Person Christi für die Erklärung der von ihm beginnenden Erscheinungen christlicher Religion unumgänglich ist, daß er dieselben nicht blos veranlaßt hat, und daß sie nicht von ihm abgelöst und schon aus der Idee als solcher genügend hergeleitet werden könnten. Denn das würde nur eine Gesetzesreligion, nicht aber die der Erlösung genügend begründen. Die persönliche Gemeinschaft mit Gott, welche im Allgemeinen die Form dieser Religion ist, setzt vielmehr voraus, daß Christus die centrale Persönlichkeit oder der belebende Mittler des religiösen Lebens ist und bleibt, ohne daß

1) Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. Zweiten Bandes erste Abtheilung (1869). S. 190.

2) Erster Band S. 360 ff.

3) Zweiter Band, erste Abth. S. 114 ff.

sein persönliches Einssein mit dem Vater nach mitgetheilter Lehre entbehrlich würde. Er ist zugleich die vollkommene Offenbarung Gottes, das Wort Gottes, und zugleich das giltige Menschheitsideal zwar nicht unmittelbar für alle Verzweigungen des Lebens, aber mittelbar, im Princip, welches in der religiösen Geschlossenheit und Vollkommenheit seines Lebens den Maßstab für alle Zweige der sittlichen Thätigkeit abgiebt. Das innerste Leben seiner Person ist sein Beruf als Mittler und Erlöser, und aus ihm heraus ist auch sein Leiden und sein Tod für ihn sittlich nothwendig gewesen. Auf die Durchführung seines Berufes ist auch seine Sündlosigkeit zu bestimmen, welche geschichtlich wenn auch nicht schon dadurch feststeht, daß er selbst sie sich beilegt, so dadurch, daß sein Lebensbild frei ist von jeder Spur von Reue. Denn der Kern seiner Persönlichkeit ist die erlösende Liebe, welche als die höchste Bestimmtheit Gottes in Christus menschlich erscheint, und sein ganzes Wesen nach Gesinnung und Wirksamkeit trägt. In diesen Grundzügen reproducirt Schweizer die Christologie Schleiermacher's in concreterer Haltung, vermittelt durch ethische Begriffe, begründet auf den christlichen Gottesbegriff. Wenn man Ursache hat, etwas daran zu vermissen, so ist es, daß mit der ethischen Normirung der Anschauung von Christus noch nicht weit genug gegangen, insbesondere, daß seine im Beruf anerkannte Bedeutung als centrale Persönlichkeit nicht nach dem Gedanken vom Reiche Gottes bemessen noch aus ihm, wie aus der Relation zwischen der Liebe Gottes und dem Reiche Gottes begriffen ist.

Die Erlösung durch Christus bestimmt Schweizer ebenfalls in dem von Schleiermacher angegebenen Umfange, jedoch mit der bekannten Modification, daß die Versöhnung mit Gott der Befreiung von der Sünde und der Heiligung vorangestellt wird. Subjectiv ist es die Erlösungsreligion, in welcher diese Wirkungen anschaulich werden, da die objective Erlösung eben in der Mittheilung jener subjectiven Function besteht [1]). Christi Werk

1) Dies erinnert an J. H. Scholten, Dogmaticae christianae initia, pars materialis p. 59. Indessen beschränkt Scholten die Bedeutung Christi darauf, daß er das Urbild der wahren Religion ist; während dieser Gedanke bei Schweizer dem andern, daß er Träger der vollkommenen Offenbarung ist, sich unterordnet.

ſoll keine Richtung auf Gott hin haben, um ihn umzuſtimmen, auch nicht in dem Amte des Hohenprieſters. Denn auch dieſe Function iſt auf die Menſchen gerichtet, um ihnen zu helfen, und ſie auf annehmbare Weiſe vor Gott zu bringen, und nur ſofern Chriſtus darin uns führt und voranſchreitet, nimmt er eine Richtung auf Gott ein. Alſo was Chriſtus wirkt, wirkt er als Träger des göttlichen Liebeswillens in der Richtung auf die Menſchen, und zwar iſt ſein Berufsgehorſam die Form, in welcher dieſes geſchieht. Auch die Loskaufung, welche Chriſtus bewirkt hat, indem er den Fluch des Geſetzes im Tode erfahren hat, iſt keine Genugthuung an den Zorn Gottes, ſondern iſt unſere Erlöſung aus der Geſetzesreligion, welche die negative Seite der poſitiven Erweckung des Vertrauens auf die Liebe Gottes iſt, — denn dies iſt der Inhalt der Erlöſungsreligion. Eine ſtellvertretende Genugthuung hat Chriſtus ſo wenig geleiſtet, daß es eben dem erlöſten Menſchen, indem er Gottes Strafrecht anerkennt, obliegt, durch die Reue, das Gericht über ſich ſelbſt, die Sühne ſeiner Sünden zu vollziehen. Erinnert dieſer Zug an Ritzſch, ſo kommt andererſeits ein Gedanke, welcher von Steudel berührt war, zu einer bis dahin noch nicht erreichten Deutlichkeit. Wie es Schweizer bei der Deutung des hohenprieſterlichen Amtes nicht gelungen war, die Beziehung des Wirkens Chriſti auf Gott gänzlich zu beſeitigen, ſo kommt er an einer andern Stelle (a. a. O. S. 134) darauf zurück, daß ſofern Chriſtus durch das vollkommene Opfer ſeines Berufsgehorſams das Wohlgefallen Gottes erwirbt, indem er das menſchliche Sündenelend voller empfunden hat als wir, er ſtellvertretend ja ſogar genugthuend als Bürge für die Seinigen eintritt, daß ſeine Rettungsmacht in ihnen zu fortſchreitendem Siege ſich entwickelt, und daß er ſie ſo zu Gegenſtänden des göttlichen Wohlgefallens macht. Aber darin behauptet eben Schweizer die Linie von Abälard, daß er dieſe Betrachtung nachträglich anhängt, als unſere Reflexion, welcher, wie es ſcheint, keine Abſicht Chriſti entſpräche, wie ja auch die Erlöſung von der Geſetzesreligion durch den Fluchtod Chriſti nur inſofern vermittelt wird, als die Chriſten durch die Probe des Widerſpruches zwiſchen Chriſtus und dem geſetzestreuen Judenthum die Ueberzeugung von der gegenſeitigen Incongruenz derſelben gewonnen haben. Schweizer verwahrt ſich dagegen, daß ſeine Deutung der Erlöſung durch Chriſtus blos eine Veränderung des ſubjectiven Standpunktes

darstelle, und deshalb religiös ungenügend sei. Ich bin weit entfernt, ein solches Urtheil zu fällen; allein ich finde, daß seine Erörterung theologisch nicht genügt, weil sie, ebenso wie es bei Rückert absichtlich der Fall war, Christus, insbesondere die Thatsache seines Todes nur als die Veranlassung davon nachweist, daß die Christen auf Gott als Vater vertraut und die Gesetzesreligion abgestreift, und in Christus den Bürgen ihrer Geltung vor Gott anerkannt haben. Dieses Bedenken scheint freilich auch die Auffassung Abälard's zu treffen. Jedoch leistet der scheinbaren Zufälligkeit des gegenseitigen Verhältnisses der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen sein Gedanke das Gegengewicht, daß es die von Gott Erwählten sein sollen, auf welche die Versöhnungsthat erregend wirkt. Ueber die Rechtfertigung lehrt Schweizer [1]) anders als Schleiermacher. Dessen Formel, die Wiedergeburt sei Bekehrung und Rechtfertigung (S. 531), verwirft er ausdrücklich, weil dadurch der Schein erweckt werde, daß die letztere das Werthurtheil über die erstere sei. Schweizer sichert seine eigene Lehre vor diesem Abwege, indem er die Rechtfertigung die Bekehrung begleiten läßt, als göttliches Urtheil über die Befreiung von dem Gerichte der Gesetzreligion, und er fordert die Bekehrung zum Glauben, damit das Bewußtsein der Rechtfertigung erklärlich sei, welches die Erneuerung des Lebens zu leiten hat. Er kommt hierin im Wesentlichen mit der lutherischen Dogmatik überein. Hiebei bringt Schweizer dasjenige zu deutlichem Ausdruck, was in der Consequenz dieser Lehrweise liegt. Wenn nämlich der Glaube als rein individuelles Datum in der Bekehrung sich der Gnade der Rechtfertigung versichern soll, ohne auf die Verknüpfung derselben mit dem Bestande der Gemeinde reflectiren zu dürfen, so wird eine individuelle Inspiration, ein unmittelbarer Gnadenruf: D i r sind Deine Sünden vergeben — postulirt, welches pietistisch ist. Wenn auch noch so Viele diese Erfahrung gemacht zu haben behaupten, allgemeingiltige Regel ist diese enthusiastische Zumuthung nicht, sondern unendlich oft der Anlaß zu zielloser Selbstquälerei.

Schweizer lehnt mit Recht die Unterschätzung der Lehre Abälard's gegen die von Anselm ab, welcher die Vertreter der modernen Orthodoxie einen Werth beilegen, den sie in keinem

1) Zweiter Band, zweite Abth. S. 234. 243. 258.

frühern Zeitalter behauptet hat. Als Vehikel der Religiosität nämlich kann direct nur Abälard's Gedanke gelten, nicht Anselm's Theorie. In dieser Hinsicht darf ich die Verehrer der letztern, welche die erstere als rationalistisch verachten, darauf verweisen, daß eine so decidirte Vertreterin des modernen Pietismus, wie die Frau von Krüdener, sich ganz in der Gedankenreihe Abälard's bewegt hat. Sie pflegte, nach dem Zeugnisse eines gleichzeitigen Beobachters, sich dahin auszusprechen [1]), daß das Wesen des Evangeliums von Jesus Christus dem Gekreuzigten Liebe sei. In dem großen Opfertode Christi liege die Quelle der göttlichen Liebe. Nur durch die Gegenliebe zu ihm könnten wir uns der Vergebung der Sünden, der Versöhnung mit Gott theilhaftig machen. Aus dieser Liebe zu Gott entspringe der lebendige Glaube, der gar nicht zweifeln kann an der Verheißung Gottes. Das ist ein Ausdruck der Frömmigkeit, welche am deutlichsten durch den heiligen Bernhard vorgebildet worden ist. Aber während dieser Mann nur für die individuellen Verhältnisse gelten lassen wollte, was Abälard als das allgemeine Schema der Versöhnung aufstellte, hat die Frau die Rücksicht auf die heterogenen Ueberlieferungen abgestoßen, welche den heiligen Bernhard zum Widerspruch gegen Abälard veranlaßten (S. 52).

1) Vgl. Frau von Krüdener. Ein Zeitgemälde. Bern 1868. S. 196.

Zehntes Capitel.

Die Versöhnungsidee in der speculativen Schule.

69. Der Anspruch, welchen man für die deutsche speculative Philosophie dieses Jahrhunderts erhoben hat, das Christenthum und seine Idee der Versöhnung am gründlichsten zu deuten, wird sehr verständlich durch Baur's (a. a. O. S. 688—691) folgende Erörterung ausgedrückt. Er gesteht Schleiermacher zu, daß derselbe den Begriff der Versöhnung auf seinen absoluten Ausdruck gebracht habe, indem er in der Lebensgemeinschaft mit Christus die Fortwirkung der in ihm vollzogenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, der Identität der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins mit dem Sein Gottes in ihm aufgezeigt habe, und zwar so, daß der Einzelne sein Bewußtsein der so hervorgebrachten Erlösung nur als Glied der Erlösungsgemeinschaft besitze. Allein dieser Proceß der Versöhnung sei so doch nur in seiner rein geschichtlichen subjectiven Bedeutung, nicht aber zugleich als objectiv göttlicher aufgefaßt. Die kirchliche Satisfactionslehre habe nun ihre tiefe Bedeutung in der Tendenz, das subjective Bewußtsein von Versöhnung in einer Vermittelung Gottes mit sich selbst zu begründen, darin liege auch ihre geheimnißvolle Anziehungskraft. Möge auch die Ausprägung dieses Gedankens in der hergebrachten Weise unbefriedigend und abstoßend sein, so beweise die moderne Repristination desselben schon als Thatsache ein relatives Recht der ihn leitenden Tendenz. „Nur wenn Gott in der Versöhnung des Menschen sich mit sich selbst versöhnt, der subjective Geist mit dem objectiven, der endliche mit dem absoluten Eins wird, ist der Mensch wahrhaft und absolut versöhnt." Hinter dieser Forderung bleibe jedoch Schleiermacher insofern zurück, als der Gott, auf den er die Versöhnung durch Christus

begründet, in sich verschlossen, also dem Menschen immer fremd sei. Wenn demnach die Nothwendigkeit der angedeuteten Correctur einleuchtet, so habe man doch in ihrer Vollziehung alle Ursache, das von Schleiermacher in anderer Hinsicht erreichte Moment der Objectivität zu conserviren, nämlich „die Vermittelung der auf den Einzelnen sich beziehenden Erlösungsthätigkeit Christi durch die von ihm gestiftete Gemeinschaft, sofern als objective Wahrheit nur das gelten kann, was in dem geschichtlichen Bewußtsein der Menschheit, in dem natürlichen Zusammenhange der Gattungsgemeinschaft, von welcher das Individuum getragen und bestimmt wird, in seiner Objectivität sich geltend zu machen im Stande ist." Es sieht so aus, als ob Baur in diesem Satze drei Größen einander gleich setzt, welche doch quantitativ und qualitativ sehr unterschieden werden müssen: die christliche Kirche, die Menschheit als Träger geschichtlichen Bewußtseins, die Menschheit als Naturgattung. Indessen giebt der folgende Satz darüber Aufkunft, daß er wenigstens den Abstand der ersten Größe von den beiden anderen zu würdigen weiß. Was er nämlich eben Schleiermacher als „Moment der Objectivität" angerechnet hatte, die Bedingtheit des Erlösungsbewußtseins durch die Erlösungsgemeinschaft, steht ihm unmittelbar darauf doch nur in der Sphäre des subjectiven Bewußtseins; da das Gesammtbewußtsein der Erlösungsgemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, nur das erweiterte Bewußtsein des Subjectes sein soll. „Die Aufgabe kann daher nur sein, die beiden Momente, durch welche der subjective Geist mit dem objectiven sich zur Einheit zusammenschließen soll, das historische und das speculative, so mit einander zu vermitteln, daß sich in beiden die lebendige Bewegung des absoluten Geistes offenbart." Wenn dieser Satz nicht jeden Zusammenhanges mit dem vorhergehenden entbehrt, so schließt Baur das Versöhnungsbewußtsein des Einzelnen in der christlichen Gemeinde als etwas Gleichgiltiges von dem Versöhnungsproceß aus, und substituirt dafür die Menschheit als Naturgattung, welche als Träger ihres geschichtlichen Bewußtseins subjectiver Geist ist, in der speculativen Erkenntniß aber sich so mit dem objectiven Geiste zusammenschließt, daß darin die Selbstvermittelung des absoluten Geistes zugleich zum subjectiven Bewußtsein und zur objectiven Vollziehung kommt. Wenn die Idee der Versöhnung in diesem Schema ihren vollendeten Ausdruck findet, so bleibt

allerdings Schleiermacher in jeder Beziehung hinter dem gesteckten Ziele zurück. Dies gilt nicht blos insofern, als ihm der Gedanke eines innergöttlichen Processes fremd ist, sondern auch in Hinsicht der Stellung des Individuums zu jeder Stufe menschlicher Gemeinschaft. Er erkennt freilich ebenso wie Baur an, daß das Individuum von der Gemeinschaft „getragen und bestimmt wird," aber zugleich, daß es ein eigenthümliches Centrum von Kräften in sich bildet, welches wieder productiv auf jede Gemeinschaft zurückwirkt, in welcher es steht. Nach dieser allgemeinen Regel richtet sich auch der Werth der Lebensgemeinschaft mit Christus und des subjectiven Bewußtseins derselben, welches man in der Gemeinde Christi haben soll. Es wird sich fragen, ob die angekündigte Beseitigung dieses Factors der Versöhnungsidee wirklich zur reichern Entfaltung verhilft.

Zu diesem Behufe darf daran erinnert werden, daß nach Dilthey's [1]) überzeugenden Nachweisungen die Weltansicht, welche die speculativen Bestrebungen von Schelling und Hegel beherrscht, von Goethe herstammt. Die dichterische Kraft der intellectuellen Anschauung, mit welcher der Philosoph Schelling die parallele Doppelentfaltung des Absoluten in Natur und Geistesgeschichte zur Darstellung bringt, hat ihr ursprüngliches Vorbild in dem wissenschaftlichen Bestreben des großen Dichters, das Universum als die Stufenfolge aller Lebensordnungen zu begreifen, in welchen sich die Natur auseinandersetzt, um sich selbst zu genießen. Es kann ja nicht in Frage gestellt werden, welche Bereicherung der geistigen Anschauungsweise und welche Befruchtung des Gemüthslebens die Gebildeten des deutschen Volks aus dieser Gedankenreihe gewonnen haben, und daß der Gesichtskreis der Aufklärung erst durch dieses Zusammenwirken ästhetischer und wissenschaftlicher Antriebe erfolgreich überschritten worden ist. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, daß diese Weltanschauung, in so weit sie den Sinn für die Geschichte gefördert hat, auch dem Christenthum eine anerkennende Aufmerksamkeit entgegenbrachte. Daß aber die specifische Eigenthümlichkeit desselben durch die speculative Philosophie erschöpft worden wäre, muß von vorn herein bezweifelt werden, da die Schemata, in denen sich zunächst die Schelling'sche Construction des Weltverlaufs bewegte, der Gegensatz des Realen

1) Leben Schleiermacher's I. S. 168 ff.

und des Idealen, des Seins und des Wissens, des Unendlichen und des Endlichen, viel zu abstract und weitläufig waren, als daß sie das eigentlichste Problem der christlichen Religion hätten erreichen können. Schleiermacher hat gewiß das Christenthum historisch richtig definirt, daß es die der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise ist, in welcher Alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung. Das heißt, daß das Leben in dieser Religion sich in der Wechselbeziehung zwischen der ethischen Aufgabe des Reiches Gottes und der religiösen Gewißheit der Erlösung bewegt; und dies schließt in sich, daß wie die ethische Normirung des Lebens in dem geschichtlichen Stifter des Gottesreiches nothwendig ihren Grund findet, so auch die religiöse Ausstattung desselben unumgänglich an ihn geknüpft ist, und daß die ethische Bedingtheit des gemeinschaftlichen Strebens und Glaubens gerade die Entwickelung der individuellen Eigenthümlichkeit, und damit die Seligkeit in der christlichen Gemeinschaft gewährleistet.

In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803) hat nun Schelling der Theologie und dem Christenthum eine möglichst ausgezeichnete Stellung angewiesen [1]). Während die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten als der Identität des Realen und Idealen und des ideellen Gegensatzes dieser Einheiten ist, gehört der Theologie die objective Erkenntniß des absoluten Wesens, sofern ihr nächstes Object in der Geschichte, als dem idealen Producte des göttlichen Handelns gegeben ist. Indem also die Theologie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und des historischen Wissens. Denn das Christenthum ist nicht blos überhaupt, wie alle Religion, Ueberlieferung; sondern sein Grundcharakter ist die Anschauung des Universums als Geschichte, als moralisches Reich. Im Unterschiede vom Heidenthum nämlich, wo das Unendliche im Endlichen selbst angeschaut, also in einer Menge im Raume zugleich gesetzter Gestalten selbst verendlicht wird, geht das Christenthum auf das Unendliche an sich, und erkennt deshalb dasselbe in der Reihenfolge historischer Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, deren

1) Vergl. die 7. 8. 9. Vorlesung.

flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt werden kann. In dieser Betrachtung der Welt als Geschichte wird jeder besondere Moment der Zeit zur Offenbarung einer besondern Seite Gottes. Wie nun die Philosophie die absolute Identität in der Natur und in der Geschichte erkennt, so kehrt dieser Gegensatz auch in der christlichen Ansicht vom Universum als Geschichte wieder. Die alte Welt repräsentirt die Naturseite der Geschichte, sofern die in ihr herrschende Idee das Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Hievon hebt sich die geschichtsmäßige Ausgestaltung der Geschichte im Christenthum durch die Idee der Menschwerdung Gottes ab, welche nicht die heidnische Bedeutung hat, das Endliche zu vergöttern, sondern die entgegengesetzte, daß Christus das Endliche in seiner eigenen Person an Gott opfert und dadurch versöhnt. Wie er nun freilich von Ewigkeit beschlossen ist, aber in der Zeit als Erscheinung vergeht, so ist das Christenthum als Geschichte auf den Geist gegründet, der das Endliche zum Unendlichen zurückführt. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums; und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben ist in der Idee der Dreieinigkeit enthalten. In ihr ist der Sohn Gottes das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christus, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Der Mensch Christus ist der Gipfel der Menschwerdung Gottes und insofern auch wieder der Anfang derselben, da Niemand vor ihm das Unendliche auf solche Weise geoffenbart hat, daß sie unter seinen Nachfolgern als Gliedern seines Leibes fortgewirkt hätte. Aber fälschlich wird die Menschwerdung Gottes in Christus als einzelnes, zeitliches, empirisches Factum gedeutet. Denn als der Einzelne ist Christus eine aus dem Judenthum, insbesondere dem Essenismus völlig begreifliche Person; und Gott, der ewig außer aller Zeit ist, kann nicht damals etwas geworden sein. Also die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, und indem diese Idee auf Christus bezogen wurde, so behauptet er für sie nur die Bedeutung als Symbol. Das Christenthum hat

also schon vor und außer dem Christenthum existirt, in der indischen Religion, in den griechischen Mysterien, in der orphischen Poesie und in der Philosophie des Plato. Indem sich hieraus die Nothwendigkeit der Idee des Christenthums ergiebt, so erhellt zugleich, daß in dieser Beziehung keine absoluten (soll heißen qualitativen) Gegensätze existiren. Und deshalb kann die historische Construction des Christenthums nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden, oder vielmehr sie muß in der Lösung dieser Aufgabe aufgehen. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf die Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetze mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hat, vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Das gilt von den kirchlichen Bildungen einschließlich des Protestantismus; und auch die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes am Christenthum; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und in der Geschichte existirt haben. Aber eben die auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und der Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Es ist sehr natürlich, daß, wenn das Christenthum die Anschauung der Welt als Geschichte ist, aber dergestalt, daß in seinen Dogmen die ewigen Verhältnisse des Unendlichen und des Endlichen symbolisch schief ausgedrückt, und in der Schätzung der Epoche machenden Gestalt seines Stifters als des menschgewordenen Gottes die ewigen Ideen auf die undenkbare Grenze einer sinnlichen Erscheinung beschränkt sind, es schließlich seine Geltung nur als Maßstab poetischer Gerechtigkeit und als Ferment einer Philosophie behaupten kann, welche selbst ein Spiel der dichterischen Einbildungskraft ist. Daß das Christenthum die Anschauung eines moralischen Reiches nur in dem Maße enthält, als es zu-

gleich Antrieb des Willens für dessen Ausführung ist, daß es eine in der Zeit verlaufende Geschichtsreihe von Erscheinungen nicht ist, ohne daß dieselben auch im Raume zu einer bewußten Willensgemeinschaft verbunden sind, daß es durch diese Bedingtheit eine Realität des Geisteslebens darstellt, welche nicht in Poesie und poetischer Philosophie aufgeht, ist in dieser historischen Construction unbeachtet geblieben. Und welchen Werth haben die Anspielungen auf die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, wenn diese reale praktische Bedeutung des Christenthums überhaupt ignorirt wird? Die christliche Idee der Versöhnung liegt weit außerhalb des Gesichtskreises, wo der schon im Begriffe der Endlichkeit eingeschlossene Wechsel der Erscheinungen als die Versöhnung des Endlichen mit Gott und als die eigentliche Wahrheit der persönlichen Aufopferung Christi an Gott gedeutet wird. Denn die Ueberzeugung von dieser Versöhnung, welche in dem von Christus abstammenden Reiche der Unendlichkeit oder des Geistes herrschen soll, kann nur in dem Satze des Mephistopheles ausgedrückt werden: Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht! Für sich betrachtet wirkt also diese „historische Construction" des Christenthums in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums lediglich komisch. Für den Zusammenhang der weitern Entwickelung Schelling's selbst ist jedoch bemerkenswerth, daß er diese Leistung auch in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) noch anerkannt hat [1]). Trotz des Abstandes, welchen der Gottesbegriff dieser Schrift gegen den frühern einnimmt, trotz der gerade entgegengesetzten Auffassung der Idee der Menschwerdung Gottes, sollte damit festgestellt werden, daß die Böhme'sche Mythologie, welcher Schelling sich hingab, nicht Correctur, sondern Ergänzung der Identitätsphilosophie sei [2]). Für den Zusammenhang der

1) Philosophische Schriften. Erster Band. S. 461.

2) Die „Philosophie der Offenbarung" ist ja die Ausführung der in den Untersuchungen über die Freiheit dargelegten Gottesidee. Wie hier die Menschwerdung Gottes in Christus anerkannt war, so wird dort die kirchliche Ueberlieferung über das Opfer Christi, nämlich die Idee der Sträfsatisfaction angeeignet, wodurch die Spannung der Potenzen in Gott aufgehoben werden mußte (Sämmtl. Werke. Zweite Abth. 4. Band S. 79). Ich verstehe nicht diese Mythologie; glaube aber trotzdem, daß es an diesem Orte sehr überflüssig ist, die Verflechtung dieser kirchlichen Tradition mit der Schelling'schen Metaphysik genauer zu erörtern.

folgenden speculativen Theologie ist es aber noch bedeutsamer, daß Schelling's Entgegensetzung der ewigen Menschwerdung Gottes gegen die in der Person Christi zum Ausgangspunkt der Strauß'schen Kritik geworden ist.

J. G. Fichte's „Anweisung zum seligen Leben" (1806) verräth bekanntlich den Einfluß von Schelling insofern, als die objective Idee Gottes als des allgemeinen, in sich indifferenten Seins anerkannt wird. Der ursprüngliche Standpunkt Fichte's aber wird zugleich darin festgehalten, daß die Welt als die Vielheit und Mannigfaltigkeit zunächst von unserem Wissen abgeleitet wird, welches freilich, da das göttliche Sein alles umfaßt, an sich das Dasein Gottes ist. Der Reflexionsact des Wissens auf sich selbst bringt die Welt als Vielheit hervor, indem er nicht nur in der Einheit des Wissens sich einleuchtet, sondern auch in der Besonderheit und Zerspaltung als Dies und Das. Insofern ist die Welt dem Einen göttlichen Sein und Dasein, also auch dem Wissen im tiefsten Sinne incongruent, und es kommt für die Wahrheit und die Seligkeit darauf an, im Denken die Einheit des Seins zu gewinnen, und in der Verzichtleistung auf alle Stufen eingebildeter particularer Selbständigkeit, in der Liebe Gottes diesen Standpunkt des seligen Lebens zu gewinnen. Als philosophische und religiöse Theorie berührt sich diese Gedankenreihe, wie Baur (a. a. O. S. 693) richtig bemerkt, aufs Nächste mit Scotus Erigena. Aber eben deshalb steht sie in gar keinem Rapport zum christlichen Versöhnungsgedanken, sondern behauptet nur dieselbe Analogie zu demselben, welche auch die Mystik einnimmt (s. o. S. 121). Nun hat freilich Fichte seine Ansicht in den Prolog des Johanneischen Evangeliums als den richtigen Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu hinein interpretirt. Jene Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen, welche vor Jesus nirgend vorhanden war, soll es bewähren, daß er der Logos Gottes war, welcher Gott ist. Denn das Dasein Gottes, außer welchem nichts Ist, ist das Bewußtsein; durch dieses ist die Welt; und durch dies Wissen, wie es in Jesus war, wird das Räthsel der Welt und des menschlichen Lebens gelöst, sofern er sich mit Gott Eins gewußt hat. Hiemit ist nur das christologische Problem gemeint. Allerdings folgert nun Fichte, daß alle, die seit Jesus zu der Vereinigung mit Gott gekommen sind, dieses Ziel nur in der Nachfolge Jesu und in

Abhängigkeit von ihm erreicht haben. Aber auch diese Behauptung kann aus zwei Gründen nicht als Ersatz der Versöhnungslehre angesehen werden. Einmal erklärt sich Fichte nicht blos gegen die überlieferte Lehrweise, daß Christus die Sünde einem erzürnten Gotte abgebüßt habe, sondern erklärt den Satz, daß Christus die Sünde der Welt wegträgt, in dem Sinne, daß er den ganzen Wahn von der Sünde und die Scheu vor der beleidigten Gottheit weggetragen und ausgetilgt habe, daß diese vorgebliche Schwierigkeit unserer Verwandlung in Jesum und dadurch in Gott weggefallen sei. Ferner erkennt Fichte es nur als die regelmäßige Thatsache an, daß man in der Nachahmung Christi das denkende Wissen von der Einheit aller Dinge in Gott vollziehe; er leugnet aber, daß diese Anlehnung an Christus zu jenem Zwecke unumgängliche Bedingung sei. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig, das letztere macht nur verständig." Ist man wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es gleichgiltig auf welchem Wege man dazu gekommen ist. Jesus selbst würde, in die Welt zurückkehrend, zufrieden sein, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände; ob man sein Verdienst daran priese oder überginge, müßte dem gleichgiltig sein, der nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hatte. Indem Baur (a. a. O. S. 709) hierin eine Verkürzung des Werthes des Historischen und Positiven am Christenthum findet, meint er zugleich, daß dasselbe von Schelling in seiner Bedeutung anerkannt worden sei. Dieses Urtheil ist durch die obige Darstellung widerlegt. Das Christenthum außerhalb des historischen Bestandes desselben, welches Schelling in Folge des ewigen Sinnes der Menschwerdung Gottes anerkennt, und Fichte's grundsätzliche Verwandlung des Christenthums in Philosophie werden in dem Maße der historischen Bedingtheit und Begrenzung des Christenthums nicht gerecht, als die beiden Philosophen um die praktisch-ethische Abzweckung dieser Religion unbekümmert sind.

Der Anforderung Baur's an die speculative Construction der Versöhnungslehre scheinen jedoch Daub's Theologumena (1806) in ausgezeichneter Weise zu entsprechen[1]). Denn diese

1) Vgl. zum Folgenden Strauß, Charakteristiken und Kritiken (die Abh. über Schleiermacher und Daub) S. 82 ff.

Darstellung der Lehre von Gott ist so beschaffen, daß die Idee der Versöhnung oder Genugthuung von vornherein in die inneren Beziehungen des göttlichen Wesens aufgenommen wird. In dem Sein Gottes, welches zugleich das Denken seiner selbst, seine Idee ist, sind die Attribute der Aseität, der Ewigkeit, der Selbstgenugsamkeit nothwendig enthalten. Er ist also derjenige, von welchem, in welchem, für welchen Gott ist. Darin aber ist zugleich seine Idee als desjenigen ausgeprägt, welcher von, in und für Gott ist. In jener Fassung ist Gott als der Vater, in dieser als der Sohn gedacht. Die Attribute Gottes des Sohnes, welche denen Gottes des Vaters entsprechen, sind das Erschaffen, das Erhalten und das (in diesen Thätigkeiten) Genüge leisten. Diese Erkenntniß von Gott als dem Sohne wird aus der Analogie dieses Begriffs mit der Welt und ihren Existenzbedingungen gewonnen. Denn wie die Welt sich hervorbringt, sich erhält, und darin sich genügt, wie sie aber diese Vermögen nur von Gott hat, so spiegelt sie in ihrer Bethätigung Gott ab, aber eben Gott als den Sohn, der, obgleich vom Vater unterschieden, doch in der Reflexion seiner Attribute auf denselben mit ihm Eins ist. Dieser Gebrauch des Begriffs der Genugthuung hat allerdings zunächst keine directe Beziehung auf den Gedanken der Versöhnung; denn die Genugthuung bezeichnet blos das active Correlat des substantiellen Selbstgenügens Gottes, welches in der durch die Selbstunterscheidung vermittelten Einheit des göttlichen Wesens mit der αὐταρχία Gottes selbst identisch ist. Allein die Relation, welche zwischen Gott als Sohn und der Welt gelten soll, wird von Daub durch Begriffe festgestellt, welche auch auf jenes Attribut von Gott als Sohn ein anderes Licht fallen lassen.

In der Beurtheilung der Welt durchkreuzen sich in den Theologumena zwei Standpunkte. Einerseits heißt es, daß die Welt, sofern sich die ewige Vernunft in ihr objectivirt, von Gott dem Sohn, ihrem Schöpfer nicht verschieden; sofern sie aber sinnenfällig und von Gott verschieden ist, so gut wie Nichts sei. Andererseits wird der Welt ein unberechtigtes, aber auch unerklärliches Streben für sich zu sein und von Gott abzufallen beigelegt, sofern sie im Werden begriffen ist. Ist nun in der ersten spinozistischen Weltanschauung die Aufforderung an die menschliche Erkenntniß enthalten, die Welt, welche außerhalb Gottes zu existiren scheint, als das Nichtige und Wesenlose zu betrachten, so ergiebt

ſich aus der zweiten von Schelling (Philoſophie und Religion. 1804) entlehnten Weltanſchauung die in Gott gegründete Nothwendigkeit, das Selbſtändigkeitsſtreben des Endlichen zu vernichten. Was aber in dieſem Ausdruck als praktiſche Aufgabe in der Zeit erſcheint, oder als Geſetz der Welt für die menſchliche Erkenntniß, gilt doch nur, weil ſich darin die ewige Harmonie der Verhältniſſe in Gott abſpiegelt. Sofern nämlich die Welt etwas iſt, ſo iſt ſie mit Gott dem Sohn identiſch. Derſelbe hat aber in dieſem Sinne nicht blos die Attribute des Erſchaffens und Erhaltens, ſondern auch das des Genugthuns; dieſes geſtaltet ſich in dem Vergleich der falſchen Selbſtändigkeit der endlichen Welt mit ihrem ewigen Daſein zum Attribut der Verſöhnung. Die göttliche Natur im Sohne iſt verſöhnend, ſofern ſie die Identität der Welt mit Gott verbürgt und zwar durch die Aufopferung und Vernichtung derſelben, in Hinſicht ihres Strebens nach Selbſtändigkeit und ihres Abfalls. Conspicua autem est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte (p. 75). Hiemit hat Daub das Geſetz der Verſöhnung ausgeſprochen, welches ſchon in den früheren Andeutungen Schelling's (S. 566) unſchwer zu erkennen war. Nur ſind die Umſtände des identiſchen Ergebniſſes etwas verſchieden. Schelling's Gedanke durfte auf dieſen Ausdruck hinausgeführt werden, weil er den Sohn Gottes, deſſen hiſtoriſches Attribut nun einmal die Verſöhnung iſt, als das Princip des Endlichen überhaupt genommen hat, das um der einheitlichen Weltanſchauung willen auf das Unendliche reducirt werden muß. Daub hat umgekehrt den Sohn Gottes als das Princip der Genugthuung oder der Harmonie in der Gottheit genommen. Wurde nun die Endlichkeit der Welt, welche in Hinſicht ihrer Unendlichkeit mit dem Sohne Gottes identiſch iſt, als Merkmal der falſchen alſo ſchuldvollen Selbſtändigkeit der Welt aufgefaßt, ſo ergab ſich unter dieſer Bedingung der Titel der Verſöhnung für die Vernichtung alles Endlichen. Der tiefere Grund für dieſe Combination Daub's ſcheint jedoch in der Verbindung der beiden von ihm abwechſelnd vertretenen Weltanſchauungen mit der chriſtlichen Religion zu liegen. Die chriſtliche Religion iſt ja auf die Idee der Verſöhnung geſtellt; andererſeits führt Daub die religiöſe Weltanſchauung, ſo ſchroff wie es nur Spinoza gethan, auf die Anerkennung der Nichtigkeit der (von Gott unterſcheidbaren) Welt hinaus. Deshalb gilt ihm das erfahrungs-

mäßige Geſetz der Vernichtung des nicht ſein ſollenden Endlichen als die Verſöhnung der Welt mit Gott, durch welche deren Identität mit Gott nach der Seite ihrer Wirklichkeit, und eben dadurch die Harmonie und Selbſtgenugſamkeit Gottes als die höchſte religiöſe Idee feſtgeſtellt wurde [1]). Die Umdeutung des Unterganges des Endlichen in den Begriff der Verſöhnung hat alſo für Daub gewiſſermaßen die Bedeutung, daß der Anſpruch des Verſtandes an die Wirklichkeit des Endlichen mit der philoſophiſch nothwendigen Verneinung derſelben ausgeglichen, und zugleich, daß die chriſtliche Religion als die Religion der Verſöhnung mit der Weltanſchauung des Spinoza identificirt werden könne.

Obgleich alſo hier, wie bei Schelling, die Idee der Verſöhnung zu einem kosmologiſchen Geſetze umgedeutet iſt, ſo gewinnt ſie doch noch eine andere Beziehung dadurch, daß die Theologumena nicht eine philoſophiſche Kosmologie, ſondern den Inhalt der chriſtlichen Religion darſtellen wollen. Hiedurch wird es bedingt, daß die Menſchheit als Correlat der Religion ſich von der Welt, deren Theil ſie übrigens iſt, unterſcheidet, und daß die Verſöhnung für ſie nicht einfach in dem natürlichen Untergehen, wie für die Naturdinge beſteht. Das Menſchengeſchlecht nämlich iſt derjenige Theil der Welt, in welchem dieſelbe ihrer ſelbſt mächtig, bewußt, und ſich ſelbſt offenbar wird. Indem alſo das Menſchengeſchlecht der Welt eingeboren iſt, wird es von derſelben angetrieben, ebenfalls ſeiner ſich bewußt zu werden, ſich von ſich zu unterſcheiden und ſich auf ſich zu beziehen; dadurch aber wird es zugleich von dem Selbſtändigkeitsſtreben der Welt wie von einer allen Theilen der Welt nothwendig anhaftenden Seuche angeſteckt und in den Abfall von Gott verſtrickt. Sofern es mit der Welt zuſammen von Gott abſtammt, iſt das Menſchengeſchlecht fehlerlos und vollkommen. Wie alſo die ſchaffende und erhaltende Natur Gottes und die Natur der Welt als Gegenſtand der gött-

1) Theologumena p. 75: Rerum interitus, dum docet, vanam esse ipsarum naturam, quippe quae evanescunt omnes, ea simul valet dignitate et auctoritate ut significet, singulas quasque principio illi reconciliatas esse, cui suam, quatenus est divina, debent et acceptam referunt naturam. Principem contra naturae dei reconciliatricis et dei reconciliantis indicem ac testem habemus religionem, vitae omni tempore superioris fontem aeternum, cuius hancce virtutem et maiestatem infra contemplabimur.

lichen Erschaffung und Erhaltung durch das Symbol der Engel bezeichnet werden, welche mit dem ewigen Wesen verbunden, des seligen Lebens genießen, so wird umgekehrt jener Hang der Welt zur Selbstheit, durch den sie nichtig und eitel wird, und den sie auch auf das Menschengeschlecht überträgt, passend durch den Begriff des Fürsten der bösen Geister abgebildet, welcher durch Anmaßung verblendet den Aufruhr hervorruft. Hierin liegt nicht die Behauptung, daß die unberechtigte Tendenz der Welt auf Selbständigkeit an sich die vollständige Sünde sei; denn für das Menschengeschlecht vollzieht sich die Versöhnung nicht in der Vernichtung oder dem Tode als Naturereigniß. Mit Berufung auf Schelling erklärt Daub (p. 434), das höchste Ziel der Geister sei nicht, daß sie absolut aufhören, in sich selbst zu sein, sondern daß dieses Insichselbstsein aufhöre, Negation für sie zu sein. Die Seligkeit also besteht für den Menschen in dem religiösen Bewußtsein, welches gleichgiltig gegen Tod und Todesfurcht, aber auch gegen Leben und Lust zu leben ist; durch die Religion sollen sie, sie mögen leben oder sterben, von der Nichtigkeit der Dinge befreit und zur Anerkennung der absoluten Nothwendigkeit erhoben werden. Indessen bestätigt diese Zweckbestimmung der Religion, daß die Begriffe der unberechtigten Endlichkeit der Welt und der Sünde immer über den beabsichtigten Gradunterschied hinaus in einander zu spielen drohen. Dieser Gradunterschied nämlich, welcher der ausdrücklichen Abstufung zwischen der Welt und ihrem selbstbewußten Theile, dem Menschengeschlecht, entspricht, ist nicht durch die Anerkennung der sittlichen Freiheit sicher gestellt; und deshalb kann theils an der Sünde nicht das Attribut der Schuld zur Geltung kommen, theils drängt sich dasselbe stets unwillkürlich in die Auffassung des Strebens der Welt nach Selbständigkeit ein, wohin es doch nicht gehört.

Jene Abstufung zwischen der unbewußten Welt und dem selbstbewußten Menschengeschlecht wird also darin aufrecht erhalten, daß dieselbe Größe, welche für die Welt die Versöhnung, d. h. der Grund der Aufhebung ihrer Endlichkeit ist, für die Menschen als die Religion auftritt. Ist nämlich die Religion für die Menschen die versöhnende und zugleich geistig schaffende und erhaltende Macht, so ist sie von dem Sohne Gottes nicht verschieden. Die Religion ist in erster Linie nicht subjective Pietät oder objective Cultusordnung, sondern absolute Idee; sofern in ihr die ewige

Versöhnung des Menschengeschlechts ausgedrückt ist, ist sie identisch mit dem versöhnenden Wesen Gottes selbst, also mit Gott als Sohn. In der Beziehung auf die Menschen wird sie subjectiv und objectiv, und geht so auch in verschiedene Abwandlungen ein; in der absoluten Religion des Christenthums aber kommt eben die Religion als die absolute Idee zum Bewußtsein. Und zwar tritt dieser Inhalt in dem Gedanken von Christus als dem Versöhner des menschlichen Geschlechtes auf. Indem aber Daub die Religion als absolute Idee unter dem Titel de expiatione darstellt, entwickelt er keinen anderen Gedanken, als welcher in der Relation des Begriffs der Versöhnung auf die Welt ausgedrückt ist. Die Religion als Correlat des Menschengeschlechts hat also nur den Sinn, daß die ewige Versöhntheit der Welt mit Gott durch Gott dem Menschengeschlecht, welches als der selbstbewußte Theil der Welt zur Welt gehört, zum Bewußtsein kommt. Dieser Ausgang ist auch durchaus verständlich, wenn in spinozistischer Weise die Seligkeit in die Befreiung von dem individuellen Lebensgefühl und Streben (qui beantur, a se suaque indole et natura liberantur, p. 249) und in die Anerkennung der unbedingten Nothwendigkeit gesetzt wird. Denn die Aufhebung der Selbstheit und Selbständigkeit ist ja die ewige Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott als Sohn. Deshalb ist in dieser Erörterung der Religion immer nur von der ewigen Versöhnung der Welt die Rede, welche auch erst der Grund ihrer Erschaffung, Erhaltung und Leitung durch Gott ist. Von hier aus ergiebt sich dann, daß die in den christlichen Urkunden ausgesprochene zeitliche Vollziehung der Versöhnung nur den Sinn hat, daß die Menschen zu einer bestimmten Zeit die Wahrheit auffassen sollten, die Welt werde ewig durch Gott mit Gott versöhnt. Die Opferung der Welt an Gott, welche in der ewigen Genugthuung des Sohnes an den Vater enthalten, und deren Gedanke in der activen und passiven stellvertretenden Genugthuung Christi ausgedrückt ist, bedeutet also auch für das christlich-religiöse Bewußtsein nichts anderes als jenes allgemeine Gesetz der Vergänglichkeit des Endlichen zu dem Zweck, daß die ewige Identität der wahren Welt mit Gott eingeprägt, und in der seligen Gleichgiltigkeit gegen Leben und Sterben von den Menschen erlebt werde. Insbesondere unternimmt es Daub, die überlieferten Attribute des activen und passiven Gehorsams Christi auf das innergöttliche Verhältniß der

Genugthuung des Sohnes an den Vater umzudeuten, sofern dieses Verhältniß des mit der ewig wirklichen Welt identischen und sie repräsentirenden Sohnes die ewige Aufhebung ihrer Endlichkeit gewährleistet. Die active Genugthuung nämlich ist nur ein anderer Ausdruck für die absolute Realität, in welcher der Sohn sich auf den Vater und eben damit die wahre Welt auf denselben bezieht. Dies ist zugleich die göttliche Liebe zur Welt und zum Menschengeschlecht. Die passive Genugthuung ist nur ein anderer Ausdruck für die absolute Freiheit, da derjenige, welcher im absoluten Willen durch sich bestimmt wird, absolut leidet. Nun vollzieht sich die absolute Freiheit des Sohnes, welche mit seiner Realität identisch ist, darin, daß er als Princip der Welt nicht außer Gott sein will. Seine Identität mit der Welt verbürgt also derselben ihre wahre Freiheit, indem er sie von sich selbst (von ihrem Selbständigkeitsstreben) befreit. Ist aber die Bethätigung seiner Freiheit und Realität in dieser Hinsicht absolutes Leiden (von sich), so wird die ewige Zurückführung der Welt durch den Sohn auf Gott in der Form leidender Genugthuung vermittelt, wofür freilich die Anwendung des Bildes der mors voluntaria unverständlich bleibt. Diese leidende Genugthuung ist der Sinn der Barmherzigkeit Gottes. Das Thun und Leiden Gottes als des Sohnes, welches er an der Stelle der Welt leistet, bezeichnen endlich seinen Gehorsam, in welchem er, die Welt versöhnend, sich Gott dem Vater unterordnet.

Dieses ist der Inhalt der Religion als absoluter Idee. Danach bestimmt sich ihre subjective und ihre objective Beziehung auf die Menschen, als pietas und als cultus dei publicus. Denn die Frömmigkeit ist die Erkenntniß und Verehrung Gottes; der Inhalt jener aber ist der eben dargelegte, daß man von Gott ewig versöhnt und durch seine Liebe und Barmherzigkeit selig gemacht, daß man von ihm wahrhaft geschaffen, d. h. in die göttliche Freiheit versetzt, und von ihm erhalten und seiner Vorsehung gemäß geleitet werde. Die Frömmigkeit wird durch die objective Religion oder den öffentlichen Gottesdienst hervorgerufen, dessen gemeinsamer Bestand das Reich Gottes bildet. Dazu gehört die Menschwerdung Gottes als Form des Königthums Gottes, die Erziehung der Menschen im Typus des prophetischen Wirkens und die öffentliche Weihung der Menschen durch ihre Heiligung und die Sacramente in dem Typus des priesterlichen Wirkens Gottes.

Dieſe Gliederung des Stoffes durch Umdeutung der überlieferten Formen der chriſtlichen Heilslehre hat keinen andern Sinn als den, daß das Bewußtſein von der ewigen Verſöhntheit der Welt hervorgerufen werde. Und der Gedanke der Menſchwerdung Gottes hat durchaus denſelben Sinn. Die Geltung dieſes Gedankens wird darauf begründet, daß die göttliche Natur als die Identität des Realen und Idealen eine Analogie an der menſchlichen Natur als der Indifferenz von Welt und Vernunft findet. Dieſelbe wird im Kindesalter als ungeſtörter Zuſtand in der Unſchuld, im reifen Alter als frei wiedergefundene Norm in der Weisheit dargeſtellt. Was hierin als möglich geſetzt iſt, die Verbindung der göttlichen und der menſchlichen Naturen in Unſchuld und Weisheit, wird unmittelbar als nothwendig und von Ewigkeit wirklich im Sohne Gottes geſetzt, zugleich aber als wirklich in der Perſon Chriſti, an welchem man ſich jenes ewigen Verhältniſſes bewußt wird, um die Gotteskindſchaft zu vollziehen, und deſſen Frömmigkeit und Gehorſam man nachahmt, um ſich Gott zu weihen.

Soweit dieſer Gedankenkreis, welcher ſich unmittelbar auf Schelling ſtützt, die hiſtoriſche Begrenzung der chriſtlichen Verſöhnungsidee berührt, ſteht er unter der Leitung eines Kant'ſchen Grundſatzes, und findet daraus ſein Verſtändniß. Indem Schelling leugnete, daß die Menſchwerdung Gottes als empiriſches Factum in der Zeit gedacht werden dürfe (S. 564), folgte er der Aufſtellung Kant's, daß Gott außer der Zeit ſei; und der correlate Gedanke, daß die Menſchwerdung Gottes ewig ſei, hat nur den negativen Sinn, daß ſie nichtzeitlich, daß der Gedanke eine Idee ſei. Die gleiche Behauptung Daub's iſt nun zwar ſo bedingt, daß die hiſtoriſche Geſtalt Chriſti und der Begriff des die Welt mit Gott verſöhnenden Sohnes, ferner die Idee der Religion ſtets in einander ſpielen; indeſſen iſt die Tendenz dieſes Verfahrens deutlich genug, daß daſſelbe ſeinen richtigen Ausdruck findet, wenn man mit der auch von Schelling (a. a. O.) adoptirten Formel Tieftrunk's (S. 468) entſcheidet, daß die Gottmenſchheit Chriſti und ſein verſöhnender Gehorſam für Daub Symbole des zeitloſen alſo ewigen innergöttlichen Verhältniſſes Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ſind. Allerdings darf hinzugefügt werden, daß die ſchillernde Art, in welcher durch die Theologumena hindurch die ewigen Verhältniſſe des göttlichen Weſens und die bibliſch-geſchichtlichen Ausſagen über Chriſtus auf einander bezogen werden,

dadurch mitverschuldet ist, daß Daub sich jener Formel nicht bedient hat. Aber Baur's Einwendung, daß Daub die historische Seite der Versöhnung neben der metaphysischen nicht zu ihrem Rechte habe kommen lassen (a. a. O. S. 708), findet ihre Erklärung, wenn hiemit die Analogie Daub's zu dem Standpunkte von Kant constatirt wird. Uebrigens jedoch tritt die Erörterung des Versöhnungsgedankens als eines kosmologischen Problems tief unter den von Kant innegehaltenen Gesichtskreis; und da Baur mit Recht die Fichte'schen und Daub'schen Erörterungen mit Scotus Erigena vergleicht, so geht diese Speculation auf ein Vorbild zurück, welches jenseits der formellen Auffassung der Versöhnung als ethischer Idee steht.

Der Sinn dieser Thatsache ist die Abwendung von der Aufklärung, deren enges individuelles Interesse man mit der möglichst universellen Auffassung der Versöhnung vertauschte. Allein so wie man nur eine kosmische Bedeutung dieses Begriffes gewann, verlor man die Fähigkeit, die der Aufklärung entsprechende Verengerung des Gedankens zu berichtigen und wirklich zu überwinden. Denn das in dieser Richtung an den Tag tretende Streben, den christlichen Gedanken der Versöhnung und die Aussöhnung der Menschen mit den als göttlichen Strafen beurtheilten Uebeln des irdischen Lebens in Eins zu setzen, ist nicht nur durchaus berechtigt, sondern verräth gerade eine Ursprünglichkeit des religiösen Sinnes, welchen man sich durch die mangelhafte Lösung des Problems, die zunächst gefunden wurde, nicht verstecken lassen soll. Wenn es wahr ist, daß die Noth beten lehrt, so soll man sehr aufmerksam darauf achten, daß die Befriedigung mit den Uebeln die nächste und directe Probe der Versöhnung des Gemüthes mit der Vorsehung Gottes ist. Wenn nun auch die aufgeklärte Formel, daß alle Uebel als Strafverhängnisse Gottes Mittel der Besserung seien, schon dadurch als unsicher erwiesen wurde, daß man zugleich den Maßstab unter den Händen verlor, an welchen Merkmalen Uebel als göttliche Strafen zu erkennen seien (S. 401), so kann man doch die großartige Deutung der christlichen Versöhnungsidee durch die ersten Vertreter der theologischen Speculation nicht dafür ansehen, daß sie das religiös-moralische Bedürfniß der überwiegenden Masse der Zeitgenossen auch nur verstanden. Die Prämissen zur richtigen Beantwortung der religiös-moralischen Frage, um welche sich die Aufklärung drehte, sind freilich

von Kant und von Schleiermacher aufgestellt, von Kant in der Schärfung des persönlichen Schuldbewußtseins durch den absoluten Begriff des Sittengesetzes (S. 436), von Schleiermacher in der Beziehung der Uebel auf die Thatsache der effectiven Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts (S. 508). Verglichen mit diesem Gesichtskreis erscheinen die Deutungen, welche die speculativen Antipoden der Aufklärung für die Versöhnungslehre aufstellen, ebenso unpraktisch, wie theoretisch ungenügend. Kann man sich wundern, daß die Aufklärung in der Masse sich fortgepflanzt oder sich zur vollen Gleichgiltigkeit gegen das Christenthum entwickelt hat, da die vorgeblich höchste Bildung jede Fühlung mit ihrem religiösen Bedürfniß aufgab und dasselbe einfach ignorirte?

70. Für Hegel[1]) gilt die christliche Religion als die vollendete Religion, als der realisirte Begriff derselben. Die Religion ist das Selbstbewußtsein Gottes, welches er in einem von ihm verschiedenen endlichen Bewußtsein hat, das an sich das Bewußtsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß. In dieser Vermittelung ist Gott Geist; d. h. wenn das endliche Bewußtsein Gott insofern weiß, als Gott sich in ihm weiß, so ist Gott Geist in der Gemeinde, welche Gott verehrt. Und zwar ist hiedurch die christliche Gemeinde bezeichnet, in welcher die an sich seiende Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur so realisirt wird, daß die göttliche Idee in der Weise der Einzelheit zur Aneignung kommt. Den specifischen Inhalt der christlichen Religion, welcher auf diesem Standpunkt zugleich als das höchste philosophische Erkennen anerkannt wird, hat Hegel unter der Formel der Trinitätslehre entwickelt, so daß das Reich des Vaters die ewige Idee Gottes als abstracte, das Reich des Sohnes die Idee Gottes in der Differenz von sich, in der Welt und dem endlichen menschlichen Bewußtsein, das Reich des Geistes die Idee Gottes in ihrer concreten Erfüllung darstellt. Dabei wird ebenso wie in der altkirchlichen Lehre vorbehalten, daß der Gedanke des Vaters, der durch sich selbst realen Idee, das Ganze umfaßt. Und sofern dieser Vorbehalt in der Darstellung

1) Vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Zweite Auflage 1840). Zweiter Theil von S. 191 an. Die Vorlesungen stammen aus den Jahren 1821 bis 1831.

durchschlägt, ergeben sich Anklänge an die Betrachtungsweise Daub's. Allein überwiegend ist bei Hegel eine andere Auffassung. Wenn auch die metaphysische Bestimmung Gottes als des Vaters die ist, daß der Begriff Gottes durch sich selbst real ist, daß er absolute Idee, daß er Geist ist, daß er in seiner ewigen Selbstunterscheidung, indem er sich in dem Andern weiß als ewige Liebe, mit sich identisch ist, so wird doch festgestellt, daß Gott außer der Beziehung zur Welt erst als die abstracte Idee gefaßt wird, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist. Denn die Realität der Idee ist die Offenbarung durch die Welt an den endlichen Geist; und die vollendete Offenbarung, also die concrete Realität Gottes, ist in dem Geiste der christlichen Gemeinde gesetzt, wenn der endliche Geist sich Eins mit Gott weiß, oder umgekehrt, wenn sich Gott selbst in dem absoluten Wissen des endlichen Geistes offenbar und mit sich identisch ist. Die Idee Gottes als Geist ist also „der lebendige Proceß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde." Der Wechsel zwischen jenem eigentlich Schelling'schen und diesem eigentlich Hegel'schen Standpunkt erweist sich immer an dem wechselnden Sinne der Formel An sich, welche bald die in Gott geltende ewige Wirklichkeit der Idee, bald die in Gott begründete Möglichkeit der Einigung oder Versöhnung des göttlichen und des menschlichen Wesens bezeichnet. Ganz analog wechselt der Sprachgebrauch von Ewigkeit, welche bald als Attribut der Idee Gottes die Negation der Zeit, bald als Attribut des Offenbarens Gottes die Totalität der endlosen Zeit bezeichnet.

Diese innere Unsicherheit der Hegel'schen Weltanschauung tritt namentlich in der Darstellung des Reiches des Sohnes an den Tag, und zwar darin, wie hier die gleichen Bedingungen sich geltend machen, unter denen Daub's Gedankenkreis sich bewegte. Gehört es nämlich zur absoluten Idee, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, als den Sohn, so ist dieser Unterschied ebenso ewig in die Identität der Idee mit sich aufgehoben. Der volle Unterschied besteht freilich darin, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung haben, daß also der Sohn, den Gott von sich unterscheidet, und in dem er sich von sich selbst unterscheidet, Selbständigkeit und Freiheit hat; aber gemäß der fortgeltenden an sich seienden Identität folgt daraus nur, daß der Sohn als die Welt, als etwas wirkliches außer Gott erscheint. „Die

Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte.“ „Das Sein der Welt ist dies, einen Augenblick des Seins zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu sein, zurückzukehren zu ihrem Ursprung.“ Das kann doch nicht anders verstanden werden, als daß die Wirklichkeit der endlichen Welt als solcher Schein ist, und in Gemäßheit der in der ewigen Idee gesetzten Identität verneint werden muß. Aber andererseits meint Hegel um der Realität der Idee willen die selbständige Wirklichkeit der Welt als des von Gott Unterschiedenen ernst nehmen zu müssen; in dieser Hinsicht begreift er sie mit Jakob Böhme aus einem Abfall von Gott. Hierin ergiebt sich der Unterschied der Welt von dem ewigen Sohne Gottes, der in der Identität mit dem Vater verharrt. Nun schlägt aber wieder die andere Betrachtung vor. Indem die endliche Welt in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes zerfällt, so hat nur der letztere als Wissen ein Verhältniß zu Gott; die Natur tritt nur nach ihrem Verhältniß zum Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott. In Abweichung von Schelling und mit Annäherung an Fichte wird also behauptet, daß die Welt nur in dem Urtheil des endlichen Geistes jene Weise der Selbständigkeit besitze; in Gott selbst sei dieselbe nur das verschwindende Moment der Erscheinung. Deshalb wird in Abweichung von Daub der Begriff der Versöhnung auf die Rückkehr des endlichen Geistes zu Gott beschränkt, nicht aber auf die Welt überhaupt bezogen. Wie nun aber in unmotivirter Weise die Selbstunterscheidung, welche Gott in der Setzung der Welt vollzogen haben soll, als der logische Gegensatz, ja als der Widerspruch, als das Nichtseinsollende gesetzt worden ist, so wird die endliche Beschaffenheit des Geistes, sein Triebleben zugleich als gut an sich und als böse gesetzt, weil er nicht bleiben soll, wie er in seiner unmittelbaren Natürlichkeit ist. Derselbe logische Widerspruch tritt ferner darin auf, daß das Erkennen, die Reflexion auf sich, wie es die Sage vom Sündenfall darstellen soll, die Quelle des Bösen und doch zugleich der Grund der Versöhnung ist.

Dieser Widerspruch in sich, den der endliche Geist in unendlichem Schmerze empfindet, fordert seine Lösung in der Versöhnung. Dieselbe enthält zweierlei. „Es muß dem Subject das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz (Widerspruch) nicht an

ſich iſt, daß die Wahrheit das Aufgehobenſein dieſes Geſetzes iſt; ſodann weil er an ſich, der Wahrheit nach aufgehoben iſt, kann das Subject als ſolches in ſeinem Fürſichſein den Frieden erreichen.“ Die letztere ſubjective Thätigkeit muß die Löſung jenes Widerſpruchs in Gott vorausſetzen, d. h. die in Gott an ſich ſeiende Einheit der göttlichen und der menſchlichen Natur, als die an und für ſich ſeiende Idee des abſoluten Geiſtes, muß als die Möglichkeit der Verſöhnung erkannt werden. Aber die Wirklichkeit der Verſöhnung iſt nicht in dieſem allgemeinen Erkenntnißacte vollzogen; denn zu demſelben iſt nicht ohne beſondere Bildung Jeder befähigt. Kommt es alſo darauf an, daß die abſolute Idee allgemein dem unmittelbaren Bewußtſein zugänglich oder gewiß ſei, ſo muß die Einheit der göttlichen und der menſchlichen Natur in der Form ſinnlicher Anſchauung, äußerlichen Daſeins geſehen und erfahren werden. Dieſe Einheit muß in zeitlicher Erſcheinung eines Einzelnen dem Bewußtſein gezeigt werden, als der Gottesſohn. Die Deduction der Nothwendigkeit der geſchichtlichen Perſon Chriſti und ihres Werthes als Gottesſohn richtet ſich nun keineswegs weder nach der Frage der metaphyſiſchen Möglichkeit, noch auch nach dem vollen Umfange des eigenen Selbſtbewußtſeins, das er ausſpricht. Das Urtheil, daß Chriſtus der Gottmenſch ſei, iſt vielmehr nur auf das Bedürfniß der endlichen Vorſtellungsweiſe der Menſchen gegründet, welche verſöhnt werden müſſen. Hegel berückſichtigt weder, ob die Ewigkeit Gottes die zeitliche Menſchwerdung erlaubt, noch beachtet er, daß der Menſch Chriſtus ſelbſt für ſich die ſpecifiſche Einheit mit Gott ausgeſprochen hat. Vielmehr wird dieſes Individuum durch den Glauben als göttliche Natur geſetzt; in ihm iſt die Einheit der göttlichen und der menſchlichen Natur dem Menſchen zum Bewußtſein gebracht, — alſo ſtets in der Relation zu einem Urtheil des endlichen Geiſtes, der erſt zur abſoluten Idee erhoben werden ſoll. Dazu kommt, daß Hegel die Forderung ſtellt und in Chriſtus erfüllt findet, daß der Hauptinhalt ſeiner Lehre allgemein und abſtract ſei; deshalb bezieht er die Idee des Reiches Gottes, als des Reiches der Verſöhnung auf nichts weniger als auf die herrſchende Stellung Chriſti als des eigenthümlichen Gründers und Hauptes des Gottesreiches und als des ſpecifiſchen Verſöhners. Er beachtet auch nicht die Abſicht Chriſti, in dem freiwilligen und gehorſamen Sterben den Schein der Vernichtung

seiner Person und seines Werkes im Voraus aufzuheben, sondern stellt dieses Urtheil, das dem Augenschein zuwiderläuft und in der Lebensvernichtung die Verklärung erblickt, dem Glauben der Gemeinde anheim. Das kommt Alles darauf hinaus, daß auch Hegel in der Gestalt des Gottmenschen ein Symbol der allgemeinen Wahrheit darstellt, daß die göttliche und die menschliche Natur an sich, der göttlichen Wirklichkeit gemäß, ewig Eins sind. Und daran kann man sich nicht irre machen lassen, wenn auch dazwischen wieder behauptet wird, daß die Idee durch dieses Individuum in die Wirklichkeit tritt, so daß die, welche zum Reiche Gottes gelangen sollen, es nur durch jenes Eine Individuum können; oder daß der Glaube, der in Christus den Gottmenschen anerkennt, das Bewußtsein der Wahrheit oder dessen sei, was Gott an und für sich ist. Das eigentlich Entscheidende in jener Vorstellungsreihe ist also, daß die Gemeinde von dem Tode Christi den Eindruck seiner Verklärung empfängt, dies knüpft sich aber an die Auferweckung, zu welcher der Tod nur die Bedingung ist. Hegel nähert sich in dieser Ansicht demjenigen, was gleichzeitig von Klaiber (S. 547) und Anderen aufrecht erhalten wird.

Diese Darstellung des Gedankenganges Hegel's beweist nicht, daß die von Baur angekündigte normale Vermittelung des speculativen und des historischen Elementes der Versöhnungsidee von ihm vollzogen worden ist. Da das historische Element doch ohne Zweifel in dem Glauben der christlichen Gemeinde an die Gottmenschheit Christi ausgedrückt ist, so wird demselben das in Aussicht gestellte Recht nicht zu Theil, indem diesem Glauben nur die Setzung eines subjectiv nothwendigen Symbols, nicht aber die objective Nothwendigkeit aus der Idee Gottes eingeräumt wird. Andererseits, wenn der Proceß des göttlichen Lebens auf die Selbstunterscheidung Gottes und auf deren Aufhebung in die Identität mit sich begründet, und wenn die Versöhnung als Ausdruck des letztern Moments in die Gottesidee eingeschlossen wird, so deckt dieses Schema nicht die Versöhnung des endlichen Geistes mit Gott. Denn die Welt, welche, einschließlich des endlichen Geistes, aus einem Abfall von Gott abgeleitet wird, ist eben dadurch nicht als das Andere für Gott gesetzt, in welchem er sich von sich so unterscheidet, daß es an sich (in der Wirklichkeit) mit ihm identisch ist. Hegel spiegelt sich dies nur vor, indem er die Begriffe des Unterschiedes, des Gegensatzes, des

Widerſpruches in der Bezeichnung des Verhältniſſes der Welt zu Gott beliebig mit einander wechſeln läßt. Wenn endlich die Glieder der chriſtlichen Gemeinde in der Erkenntniß der an ſich ſeienden (alſo möglichen und beſtimmungsmäßigen) Einheit des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes die Vorausſetzung finden, unter der ihr Wille es unternimmt, dem Typus Chriſti entſprechend, ihre Selbſtſucht zu brechen und ſich mit Gott zu verſöhnen, ſo tritt in der Berückſichtigung des Willens ein Factor in die Betrachtung ein, auf welchen die logiſche Ausführung der Gottesidee in der Offenbarung Gottes gar nicht gerechnet hat. Denn der Wille iſt die Bürgſchaft eines Selbſtbewußtſeins, welches ſich ausſchließlich in ſich bethätigt, in welchem man alſo ſich nicht bewußt iſt, daß darin ein Anderer, und wäre es Gott ſelbſt, ſich ſeiner ſpecifiſch bewußt würde. Iſt nun die chriſtliche Idee der Verſöhnung immer und überall auf einen Gegenſatz oder vielmehr Widerſpruch zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Willen bezogen, ſo leuchtet die Unangemeſſenheit der Ausführung Hegel's zu dem Problem ein.

Ich darf mich enthalten, auf die Verſöhnungslehre von Marheineke[1]) näher einzugehen. Denn ſeine Lehre von der Perſon und dem Erlöſungswerke Chriſti iſt zwar mit Hegel'ſchen Begriffsformen getränkt, aber weſentlich orthodox. Die letztere Haltung behauptet ſie auch in der erſten Auflage der chriſtlichen Dogmatik, welche von Hegel's Einfluß noch durchaus unberührt iſt, ſo daß man erkennt, daß die philoſophiſchen Begriffsformeln wenigſtens in den bezeichneten Lehren nur der orthodoxen Ueberlieferung accommodirt ſind, nicht aber umgekehrt eine Neugeſtaltung des chriſtlichen Gedankenſtoffes nach den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie unternommen worden iſt. Nur das verdient eine beſondere Anführung, daß Marheineke einem Gedanken zuerſt Ausdruck verliehen hat, der ſich bei einer Menge von Theologen verſchiedenſter Richtung Bahn gebrochen hat, und der, wie ich wiederholt bemerken mußte, ſchon in der reformirten Lehrweiſe eine correctere Darſtellung gefunden hat, nämlich daß Chriſtus Stellvertreter der Menſchheit iſt, ſofern er ſie ſelbſt iſt, und das in allen Individuen Gleiche in ſich vereinigt darſtellt (§ 398).

---

1) Die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik als Wiſſenſchaft. Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage. 1827. Die erſte Auflage iſt von 1819.

Die Folgerung freilich geht aus der Consequenz der Satisfactionslehre zu der Anwendung des Beispiels über. Nämlich wenn Christus, nach Marheineke, für alle leidet, so geschieht es nicht, damit die Uebrigen nun nicht mehr leiden und sterben, sondern damit sich in ihm das Leiden und Sterben Aller concentrire, und sie nur so wie er leiden und sterben lernen.

Die Consequenz aus Hegel's Religionsphilosophie und zugleich aus der philosophischen Weltanschauung, mit welcher Schleiermacher in der Glaubenslehre nur künstlich oder gewaltsam die Anerkennung der specifischen Dignität Christi verknüpft hatte, ist von Strauß in der Schlußabhandlung zu seinem ersten „Leben Jesu" (1835) gezogen worden [1]). Diese Weiterbildung aber führte vielmehr auf die von Schelling ursprünglich eingenommene Linie zurück. Verzichtet man nämlich auf die specifische Gottmenschheit Christi, weil dieselbe wirklich von den Hegel'schen Principien aus nicht bewiesen war und nicht bewiesen werden konnte, und entfernt man deshalb die von Hegel in jener Hinsicht begangene Accommodation an das Bedürfniß des endlichen Erkennens, so scheint zunächst die Gemeinde des heiligen (christlichen) Geistes als das Organ des absoluten göttlichen Selbstbewußtseins, als das Subject der Menschwerdung Gottes aus dem natürlichen Zusammenhang des Geschlechtes sich zu erheben. Daß Strauß, indem er sich an Hegel anschloß, dennoch diese Möglichkeit gar nicht in Erwägung gezogen hat, paßt zu der rhetorischen Gewaltsamkeit, in der die Schlußabhandlung zum Schlusse eilt. Allein es ist auch wohl erklärlich, daß seine Phantasie diesen Anhaltepunkt überflog, den die logische Rücksicht auf Hegel's Deduction anerkennen mußte. Denn so wie die specifische Dignität des Stifters dieser Gemeinde wegfiel, so verschwand auch die Bürgschaft für den specifischen Gradunterschied der christlichen Religionsgemeinschaft von allen vorangegangenen Bildungs- und Religionsstufen. Die Menschwerdung Gottes wurde dann nothwendig auf die fortschreitende Culturbewegung der ganzen Menschheit bezogen, und so als ewige allumfassende der Auffassung als

---

1) Zu dem oben gelieferten Beweise, daß Hegel das Urtheil des Glaubens über den Werth der Person nicht metaphysisch in der Gottesidee, sondern nur phänomenologisch in dem Bedürfniß des endlichen Erkennens begründet hat, vergl. Strauß, Streitschriften (1841) Heft 3. S. 76 ff.

isolirter individueller Thatsache gegenüberstellt. Mit der Formel der Menschwerdung Gottes von Ewigkeit wird eben Schelling's Ausdruck (S. 564) wieder aufgenommen. In der Gattung, sagt Strauß, deren Entwickelungsgang ein tadelloser, unsündlicher ist, da die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, wird aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgebracht. So wird auch dieser Gottmensch unter den Attributen des Sterbens, Auferstehens und der Himmelfahrt erkannt, und durch den Glauben an ihn wird der Mensch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich und durch die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, die darin ausgedrückt ist, wird der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig.

Dieses Surrogat der Versöhnungsidee mußte registrirt werden; die Beurtheilung desselben würde jedoch so tief in die christologische Streitfrage überhaupt hineinführen, wie es meiner gegenwärtigen Absicht nicht entspricht. Ich mache also nur die Bemerkung, daß Strauß selbst die Phrase der Schlußabhandlung von „diesem Christus" alsbald hinter sich geworfen hat, daß aber nicht erst sein „Leben Jesu für das deutsche Volk" (1864), sondern schon seine „Glaubenslehre" (1841) auf einen solchen Standpunkt verzichtet, welchen man philosophisch nennen dürfte. Wie Schwarz[1]) richtig urtheilt, theilen sich Spinozismus und deistischer Moralismus, jener in der Kosmologie, dieser in der Anthropologie in den Inhalt der Strauß'schen Dogmatik, ohne daß auch nur der Versuch gemacht würde, diese beiden Gegensätze zu innerlicher Einheit zusammenzubringen. In dem „Leben Jesu für das deutsche Volk" aber wird in deistischer Weise die Natur nach einem undurchbrechbaren Causalzusammenhang und daneben die Freiheit als die Form des Geisteslebens behandelt; da aber der Gedanke von Gott außer Wirksamkeit gesetzt wird, so entbehrt man auch derjenigen Ausgleichung jener Principien, welche der Deismus darbietet. Die Schlußabhandlung von 1835 also ist, wie dieser Ausgang beweist, für den berühmten Schriftsteller der Uebergang in die Nichttheologie, um nicht zu sagen, in den Atheismus gewor-

1) Das Wesen der Religion (1847), zweiter Theil S. 165.

den; und zwar deshalb, weil sie unter dem Schein der Philosophie ein durchaus phantastisches Verfahren in rhetorischem Tone einschlägt. Darin ist diese Abhandlung durchaus mit dem ursprünglichen dichtenden Philosophiren Schelling's verwandt. Der Grundfehler desselben liegt jedoch in der vorliegenden Frage sehr offen vor, nämlich darin, daß das verneinende und das bejahende Urtheil über die Menschwerdung, so unmittelbar sie sich an einander schließen, doch zwei verschiedene Begriffe der Ewigkeit gebrauchen. Gott soll nach Schelling nicht ausschließlich in Christus Mensch sein, weil er zeitlos, weil nach Kant die Ewigkeit die Verneinung der Zeit ist. Ganz gleichen Sinnes ist die Strauß'sche Formel, daß es nicht die Art der Idee sei, ihre Fülle in ein Einzelwesen auszuschütten; denn die Idee ist die Verneinung der Einzelheit. Aber das beiden gemeinsame bejahende Urtheil, daß Gott die Menschwerdung von Ewigkeit durch das ganze menschliche Geschlecht vollziehen soll, stützt sich auf den socinianischen Begriff von der Ewigkeit, als der ganzen anfangs- und endlosen Zeit. Gegen solche Dialektik ist schwer aufzukommen, zumal wenn sie von der Prätension des absoluten Erkennens begleitet ist.

Es ist die Hegel'sche Gottesidee, auf Grund deren Biedermann[1]) die Aussicht auf eine andere Beurtheilung der Person Christi eröffnet. Denn die Selbstoffenbarung Gottes, welche drei nicht getrennte, aber von uns als verschiedene Stufen unterscheidbare Momente in sich schließt, ist erstens das Setzen der Welt als Naturproceß außer Gott, zweitens die Selbstoffenbarung an den endlichen Geist in der Welt, drittens die Selbstverwirklichung absoluten Seins im endlichen Geist auf dem Boden der Welt. Diese dritte Stufe wird erreicht, indem sich das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes von der Absolutheit des Geistes als absolutes religiöses Selbstbewußtsein, oder als die Liebesgemeinschaft verwirklicht, in welcher Gott in dem Verhältniß als Vater der Menschen, die Menschen als Kinder Gottes auftreten. Hierin ist das religiöse Princip des Christenthums ausgedrückt. Und zwar wird es nun einer ethischen Beurtheilung anheimgestellt, daß die Bedeutung Christi für das gesammte Christenthum keine äußerliche und accidentelle, sondern eine innerliche und bleibende ist. Jenes würde der Fall sein, wenn das Princip blos in einer von Jesus

1) Christliche Dogmatik. 1869.

vorgetragenen neuen Lehre bestanden, oder wenn sein Hervortreten in der Geschichte von der Person Jesu blos mittelbar den Anstoß bekommen hätte. Allein Jesu persönliches Leben ist die erste Selbstverwirklichung jenes Princips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen, und diese Thatsache ist der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte; Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprincips der historische Erlöser (§ 718. 799. 800. 815) [1]). Wie jedoch Biedermann in dieser Beziehung sich begnügt, Aufgaben zu stellen, so hat er auch die Art, wie er die Erlösung durch Christus meint, nur angedeutet. In dieser Hinsicht versteht er die Person Christi als das für alle Zeit welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips (§ 816), dem gemäß die Absolutheit des Geistes sowohl zum religiösen Selbstbewußtsein des Menschen wird, als auch in diesem sich als die Macht erweist, den Widerspruch des natürlichen Ich mit seiner Bestimmung aufzuheben, als auch das wirkende Princip der fortgehenden Naturbeherrschung und der Verklärung der natürlichen Menschheit zu einem Reiche Gottes ist (§ 831. 833. 835). Hierin wäre der Sinn der drei Aemter Christi ausgedrückt. Ich will nicht über die Unterscheidung zwischen dem aus sich wirksamen Erlösungsprincip und Christus als dem Träger desselben eine ausführliche Erörterung an diesem Orte anstellen. Beide Größen verhalten sich offenbar so zu einander, wie in der orthodoxen Theologie der ewige Logos und der Gottmensch, in welchem der Logos nur einen Theil der ihm zukommenden Eigenschaften hat oder ausübt. Allein mir scheint, daß wenn Biedermann, was eigentlich von ihm zu erwarten war, seine historische Darstellung der Kirchenlehre nach der reformirten und nicht nach der lutherischen Ueberlieferung gerichtet hätte, er durch die enge Wechselbeziehung zwischen dem Erlösungswerke Christi und dem Begriff der Kirche, der von den Reformirten ausgeprägt ist, Anlaß zu einer anders beschaffenen Lehre gefunden hätte. In dieser Hinsicht stellt Weiße [2])

---

1) Wie Biedermann hiemit einer Aeußerung von Strauß (der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte S. 214) direct entgegentritt, so schließt sich seine Position dem an, was oben (S. 556) an Schweizer's Christlicher Glaubenslehre hervorgehoben werden durfte.

2) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Dritter Band (1862). S. 342. 396. 351.

Gesichtspunkte ergänzender Art fest, indem er hervorhebt, daß das Ziel des Lebensberufes Christi die Heranbildung der Jünger zur Gemeinde der Gläubigen gewesen ist, daß er demgemäß die Offenbarung seiner sittlichen Herrlichkeit nur in dem Tode vollenden konnte, welchem er im freiwilligen Entschluß seines Berufes wegen sich fügte, um die Stiftung des neuen Bundes zu erwirken. Wie aber diese Bemerkungen nur die Form der historischen Reflexion einnehmen, so gesellt Weiße dazu die mit besonderer Vorliebe von ihm umfaßte Idee Augustin's und Luther's (s. o. S. 224), daß der Tod Christi den Sinn des Sieges über Sünde und Tod habe. Allein das Alles ist nicht in theoretische Form gebracht, vielmehr wird die Tristigkeit einer solchen Behandlung für den letztern Punkt ausdrücklich abgelehnt. Jedenfalls sind diese Attribute der Erlösung in kein nothwendiges Verhältniß zu der speculativen Christologie von Weiße gesetzt, und erfordern deshalb kein näheres Eingehen.

Baur hat, indem er in der „Geschichte der christlichen Lehre von der Versöhnung" für den Standpunkt von Strauß Partei nimmt, ausgesprochen, daß er damit nicht die Christologie und Versöhnungslehre desselben als die endliche in jeder Beziehung befriedigende Lösung der Aufgabe bezeichne. Er meint hingegen klar gestellt zu haben, wie das Dogma durch die immanente Bewegung seines Begriffs von einer Form zur andern fortgetrieben wird, bis endlich auch die neueste Theorie in die Kette der Entwickelungsmomente als neues Glied sich anschließt. In der jeder Vorstellung anhaftenden Negativität liege der Impuls zu einem immer weitern Fortschritt; nur vorwärts gehe der Zug des Geistes; was aber einmal in seiner Negativität erkannt sei, bleibe ein für immer überwundenes und aufgehobenes Moment. Ich darf gegen diese Erwartung auf die eben angeführte Thatsache verweisen, daß das von Baur bezeugte letzte Glied der von ihm entwickelten Geschichte, und zwar von einem Anhänger der speculativen Theologie selbst überschritten worden ist, indem eine ältere Position wieder erneuert wurde.

Elftes Capitel.

Der Verlauf des modernen Pietismus bis zur Repriſtination der lutheriſchen Orthodoxie.

71. Wie die letzten drei Gruppen in der Abſicht auf den Gegenſatz gegen die Theologie und Moral der Aufklärung mit einander übereinſtimmen, ſo entſpringt die noch übrige theologiſche Gruppe aus derſelben Tendenz. Ihr Anführer iſt der Graf Ludwig von Zinzendorf. Die von Spener angeregte, von Francke fortgeſetzte, von Gottfried Arnold ſecundirte Geſtalt des Pietismus in der lutheriſchen Kirche Deutſchlands hat, wie nachgewieſen worden iſt (S. 370), einen großen Antheil an der Entſtehung der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts gehabt; man kann dieſe Epoche des Pietismus neben den Einflüſſen von Thomaſius und von Leibnitz vielleicht als ein Glied in der Geſammterſcheinung der Aufklärung deuten, welche ſeit dem Weſtfäliſchen Frieden ihren Lauf nimmt. Zinzendorf's Wirkſamkeit ſteht nun in gewiſſen Beziehungen unter den Anregungen von Spener und von Francke. Seine Gemeindebildung aber ragt über den nachweislichen Spielraum der Tendenzen dieſer Männer hinaus, und die Art der Frömmigkeit, welche er anbaute, ſetzt er der in Halle beliebten Methode bewußtermaßen entgegen. Allein der Abſtand des Grafen von dem Gebiete des Spener-Francke'ſchen Pietismus ergiebt ſich vollſtändig erſt an Folgendem. Einmal hat er in den Mittelpunkt ſeiner Anſicht vom Chriſtenthum die Devotion zu der Leidensgeſtalt Chriſti geſtellt, welche hauptſächlich durch den heiligen Bernhard (S. 116) vorgebildet, ſeit dem Anfange des 17. Jahrhunderts in breitem Strome die lutheriſche Kirche occupirt hatte, welche jedoch für Spener und Francke nicht maßgebend geworden war. In dieſer Beziehung rückte nicht

nur Zinzendorf eine dem Wirken Spener's vorausgegangene und von ihm und Francke nur tolerirte Richtung der Frömmigkeit in den Vordergrund, sondern brachte sie zur Herrschaft in einer gerade darauf gestellten besondern Gemeinde. Diese Gemeinde aber, in welcher die Devotion zu den Wunden Christi auch durch liturgische Institutionen befestigt wurde, schätzte ihr Stifter gerade als eine Macht zur Bekämpfung und Einschränkung der Aufklärung in der lutherischen Kirche. Es konnte ihm nun nicht verborgen bleiben, daß der bisherige Pietismus im Begriff war, wenigstens theilweise in die Aufklärung einzumünden; um so bestimmter hebt sich die Gründung der der Aufklärung entzogenen und zum Widerstand gegen dieselbe ausgerüsteten Gemeinde von dem übrigen deutsch-lutherischen Pietismus ab. So hat diese Gemeinde ihre Analogie mit der Stiftung des Methodismus, welcher dem theologischen Latitudinarismus in der Kirche Englands seine Grenze setzte; auch darin sind beide gleich, daß sie eine Veränderung in den Kirchen Englands und Deutschlands herbeigeführt haben, Veränderung der religiösen Stimmung und der theologischen Tendenz. Nur ist diese Wirkung der Brüdergemeinde später eingetreten als die des Methodismus. Jene Absicht Zinzendorf's, durch die von ihm in unabhängiger Verfassung eingerichtete Gemeinde die Aufklärung in den lutherischen Landeskirchen zu bekämpfen, stellt seine Stiftung in Analogie mit dem Jesuitenorden in seinem Verhältniß zum Protestantismus. Ich brauche nicht die Merkmale der Ungleichheit zu beleuchten, welche daraus entspringt, daß der Boden der einen Erscheinung die hierarchisch concentrirte katholische Kirche, der der andern der in der Verfassung zersplitterte Protestantismus ist. Aber beide Gestalten gleichen sich wieder in der sentimentalen Art der Frömmigkeit, welche sie cultiviren, und in der Wahl des hauptsächlichen Mittels ihrer Wirksamkeit, der Pflege der Jugenderziehung. Ob noch andere Züge des Jesuitismus in dem Wirkungskreise der Brüdergemeinde wiederkehren, lasse ich hier dahingestellt.

Es war ein wichtiger kirchenpolitischer Schritt, daß Zinzendorf 1748 seine über Deutschland, Schlesien, Holland und England verbreitete Gemeinde zur Verpflichtung auf die Augsburgische Confession, d. h. deren 21 Lehrartikel bewog. Mit welchem Maße von Willkür freilich dieser Schritt für ihn selbst verbunden war, mit welchem Maße von Dreistigkeit er seine eigene phantastische

Theologie den Artikeln des Bekenntnisses unterschob, von denen er meinte, daß ihr trockener Text die Saftigkeit seiner erklärenden Ausdrücke zulasse, beweisen seine „Einundzwanzig Discurse über die Augspurgische Confession." Dieselben sind vom December 1747 bis in den März 1748 gehalten und „denen Seminariis theologicis fratrum zum Besten aufgefaßt und bis zur nochmaligen Revision des Auctoris einstweilen mitgetheilt." Diese Revision ist nicht eingetreten; die Discurse aber enthalten einen möglichst vollständigen Entwurf der Lehre Zinzendorf's, in welchem barocke und abstoßende Ideen mit treffenden und anziehenden, geistvollen und beachtungswerthen Bemerkungen abwechseln [1]). Die Darstellung der hier interessirenden Lehren freilich gehört unter die zuerst genannte Gruppe von Gedanken. Es ist Zinzendorf nicht hoch genug anzurechnen und erlaubt, ihn mit Luther zusammenzustellen, daß er für den Glauben jede Voraussetzung von Demonstration ablehnt, daß er alle Gotteserkenntniß an die Anschauung der Offenbarung in Christus anknüpft, und die Conception aller religiösen Erkenntniß nur der durch den heiligen Geist geleiteten Gemeinde zutraut. Allein jenen Spruch: wer mich sieht, sieht den Vater, — hat er zu der phantastischen Combination mißbraucht, daß der Mensch Jesus Christus der Schöpfer der Welt sei. In der Formel der Trinität wird demgemäß nur Christus als das Lamm, als das Sühnopfer verehrt; den Vater und den heiligen Geist kann man gänzlich ignoriren, sofern sie nur als Surrogate für die unter Umständen cessirende Weltherrschaft oder in den Hintergrund getretene directe Erlösungswirkung des Sohnes selbständig eintreten. Die Hauptsache ist also, daß „der Schöpfer der ganzen Welt, der Vater der Ewigkeit, als Mensch geboren von einer reinen Magd, endlich sein Leben als ein Märtyrer seiner Lehre beschlossen hat mit einem blutigen schmerzlichen Tode, da er wie ein Lamm mit dem Opfermesser abgeschlachtet, mit der Lanze des Kriegsknechts abgestochen und so geschächtet worden, daß ihm all sein Blut aus seinem Leibe herausgeflossen und daß dieser Stich der Errettungsmoment des ganzen menschlichen Geschlechts gewesen ist." Für das Verständniß der Person Christi setzt Zinzendorf die unio hypostatica

1) Vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien (1863) S. 152—220.

naturarum als giltig voraus. Er findet es „ganz naturell, daß der Gott und der Mensch Ein Christus ist, daß wenn man sich ein Paar Stunden darüber besinnt, man endlich doch wieder dahin muß." Er findet ferner, daß die beschränkten Umstände seiner Menschheit nichts an der Unermeßlichkeit seiner Gottheit hindern. Allein es kommt ihm mehr auf die Menschheit als auf die Gottheit dieser Person an, und der Nachsatz lautet anders. Aus den Reden Christi wird geschlossen, daß Christus in seiner menschlichen Existenz seine Regierung suspendirt, das Scepter bei seiner Menschwerdung abgelegt hat. Metaphysice wäre es nicht nöthig gewesen, denn „es ist bekannt, daß es Leute giebt, welche zugleich schreiben und dictiren und zugleich hören können." Es kommt nun aber auf die Herzensconnexion mit dem Heilande an; unter diesem Gesichtspunkt ist es wichtiger, daß „Gott ein solches Creatürchen gewesen ist, wie wir", als daß ein solcher niedriger Mensch Gott ist. „Der Streit über seine Gottheit ist nur eine metaphysische Subtilität; aber der Streit über seine Menschheit ist eine Herzensmaterie." Kurzum factisch betrachtet Zinzendorf die Person des Heilandes in dem Schema der Kenosis der göttlichen Natur, und zwar in dem Umfange, daß seine Gottheit geruht habe, und daß er nicht durch seine Göttlichkeit, sondern durch die Treue seines Herzens sich in seinen Leistungen behauptet hat. Zur Abwechselung aber wird unmittelbar danach gerade das Gegentheil ausgesprochen, „Gott hat uns erlöst, die Gottheit Jesu an allen Ereignissen seines menschlichen Daseins einen solchen Antheil genommen, daß zwischen einem durchschnittenen Haar keine solche Nähe ist, wie zwischen der Theilnahme der Gottheit an den Handlungen und Begebenheiten der Menschheit Christi."

Daß diese beiden entgegengesetzten Gedankenreihen gleichzeitig für wahr gehalten werden, beweist den Abstand der Theologie Zinzendorf's von aller Schultheologie auf das Deutlichste. Diese geniale Ungebundenheit bewährt er nun auch an der Verknüpfung der Erlösung mit dem Ereigniß des blutigen Todes Christi. Indem er zwischen der Erbsünde und den Thatsünden unterscheidet, deutet er das Opfer Jesu als diejenige Satisfaction, welche keine Menschenseele um der Erbsünde willen verloren gehen läßt. Wenn man jedoch selbständig sündigt, so muß jede Seele für ihre eigene Person das Verdienst Christi und Vergebung

ihrer Sünden von neuem reclamiren. Dieſe Begriffe im Verhältniß zum Opferwerthe Chriſti zu beſtimmen lehnt er nun entſchieden ab. Er erklärt es für ein Zeichen eines kleinen Geiſtes, welcher ſich über ſein Maß erheben will, ſich mit Gott und den göttlichen Eigenſchaften und Gedanken zu meſſen, d. h. die vorliegenden Begriffe im Verhältniß zu Gottes Gnade und Gerechtigkeit zu beurtheilen. „Solche Geiſtermenſchen, mit denen es ſo herauskommt, als ob ſie einen esprit familier hätten, die ſich über das ordinär Menſchliche wirklich weggeſetzt, die ſo metaphyſiſch denken gelernt haben, daß die Anderen nicht nachkönnen, die haben das zum erſten Princip, daß ſie ſich ganz außer aller Comparaison mit Gott ſetzen, und ihre große Penetration, ihren Fond von Geſcheitheit vor der Majeſtät des Schöpfers calciniren. Der Gedanke Abrahams: Wiewohl ich Staub und Aſche bin, liegt zu Grunde bei jedem ſolchen Adepten.“ „Was aber die wirklichen Genies betrifft, ſo disputiren ſie überhaupt nicht gerne“, im vorliegenden Falle aber enthalten ſie ſich, menſchliche und göttliche Dinge gegen einander auszumeſſen und abzuwägen. In der Vorſtellung vom Opfer Chriſti iſt die Satisfaction, die Gott ſelbſt wegen der Sünde geleiſtet hat, für jeden Leſer der Bibel deutlich bezeugt. „Wer nun die Gnade hat, daß er in der Gemeinde (der Brüder) das Lämmlein a priori kennen lernt, wer bei der durchſtochenen Seite anfängt, und geht von da zum Schöpfer, und bei des Schöpfers ſeinem Vater, und bei unſerer Mutter, dem heiligen Geiſt hört er auf, der wird durch das Erkenntniß ſeines Gottes allen Weiſen, die je geweſen, weit vorausgebracht.“ Alſo die gangbaren Ausdrücke, auch indem ſie unerklärt und unverſtanden bleiben, ſollen feſtgehalten werden; zugleich aber kommt es nur auf die Anſchauung und Verehrung Chriſti unter den Merkmalen ſeiner Wunden und ſeines Blutes an. Und zwar in der ſinnenfälligen Aeußerlichkeit dieſer Erſcheinung des Leibes Chriſti am Kreuz. Zinzendorf bleibt ja durchaus auf der Linie dieſer Anſchauung, welche vom heiligen Bernhard herabreicht, daß die göttliche Liebe Chriſti in ſeinem Tode und deſſen begleitenden Umſtänden offenbar wird. Aber während dieſe Combination ſonſt immer als Motiv des Mitleides und weiter der Gegenliebe wirkſam gemacht und in einer entſprechenden Stimmung dargeſtellt wird, vergegenwärtigt ſich Zinzendorf die Leidensgeſtalt Chriſti in einer äußerlichen, mit den ſtehenden Formeln ausgeſtatteten

Anſchauung, welche nichts Erhabenes in ſich ſchließt, ſondern das Gepräge des Vulgären an ſich trägt. Auch die Herzensconnexion mit dem Martermann behandelt er als etwas Bekanntes, ohne daß ſeine Reden darüber Weihe und Scheu vor dem Heiligen verrathen, oft genug aber durch geſchmackloſe Bilder verletzen.

Welches Intereſſe wird demnach Zinzendorf für die Lehre von der Rechtfertigung haben, welche doch ſo unſinnlich wie möglich gemeint und auf genaue Diſtinctionen geſtellt iſt? Ehe Zinzendorf auf dieſes Thema direct eingeht, hat er demſelben ſchon präjudicirt durch die ganz ſinnliche Art, wie er die Wiedergeburt durch den heiligen Geiſt erklärt. Dieſelbe hat ihren Grund in dem Ausfließen des Blutes aus der Seitenſpalte des getödteten Leibes Chriſti. Dadurch iſt der heilige Geiſt, der bisher in Chriſti Perſon eingeſchloſſen war, zur Offenbarung gelangt und auf die Individuen repartirt worden. Dieſe Anſchauung erinnert an Auguſtin's wiederholt ausgeſprochene Deutung des aus der Seite Chriſti ausgefloſſenen Waſſers und Blutes auf die Gründung der Kirche durch die Sacramente. Aber Zinzendorf denkt bei dem Ausfluß des Blutes, beziehungsweiſe des Geiſtes nicht an Sacramente und Kirche, ſondern ſpecificirt den heiligen Geiſt zu der Geſammtheit der individuellen Geiſterchen, welche er von den natürlichen Seelen meint unterſcheiden zu dürfen, und als den werthvollen Zuſatz zu dieſen ebenſo aus Chriſtus entſpringen läßt, wie die natürlichen Seelen aus Adam. Dieſe Specification des heiligen Geiſtes eignet ſich die Seele unter der Bedingung an, daß ſie in die Herzensconnexion mit dem Marterlämmlein eingeht. Wenn aber dieſer Act der Liebe in Conſequenz des Ausfließens des Geiſtes aus der Seitenwunde Jeſu erklärt werden ſoll, ſo ſtellt ſich die katholiſche Formel (nicht in der vorliegenden Schrift, aber anderwärts) ein, daß die Liebe zu Chriſtus in das menſchliche Herz gegoſſen wird. Daß nun die contemplative Beſchäftigung mit der Leidensgeſtalt Chriſti, welche Zinzendorf als die einzige ſtatthafte Form der Aneignung der Erlöſung kennt, ihre Heimath in der katholiſchen Kirche hat, bezeugt er gerade in ſeiner Erörterung über den vierten Artikel der Confeſſion, der die Rechtfertigung aus dem Glauben behauptet. Er findet die Differenz der Evangeliſchen gegen die Katholiſchen ausgedrückt in der „immediaten Uebergabe des Seelenheils an das alleinige Verdienſt der Wunden Jeſu, ohne einiges Zuthun der Werke. Denn

in Anſehung des Reſpects vor den Wunden Jeſu und der Anbetung ſeiner ganzen heiligen Marterperſon *ſind ſie* (die Katholiſchen) *uns oft zur Beſchämung*[1]), aber den Kern heiliger Schrift mögen ſie nicht recht gefaßt haben, nämlich daß wir alles aus Gnaden haben.“ Er ſetzt hiebei voraus, daß die Werthlegung auf Werke neben der Erlöſung durch Chriſtus die katholiſche Anſicht gegen ſeine evangeliſche abgrenze. Allein er kennt daneben auch das Zugeſtändniß von Katholiken, daß man durch Werke nicht ſelig wird. Er formulirt demgemäß den Gegenſatz ſo, daß in dieſem Falle Katholiken auf ihre Treue gegen den Heiland ein Gewicht legen, um darauf zur Hälfte ihre Seligkeit zu gründen, während er dieſe Treue erſt aus der durch den Heiland verliehenen Seligkeit möglich denkt. Es iſt ſehr fraglich, ob Zinzendorf hiedurch eine ſichere Abgrenzung der Confeſſionslehren über die Rechtfertigung erreicht. Denn indem er den Katholiſchen zugeſteht, daß ſie nicht nothwendig auf Werke als Mittel der Seligkeit oder Rechtfertigung reflectiren, verräth er Bekanntſchaft mit dem die Verehrung der Leidensgeſtalt Chriſti begleitenden katholiſchen Grundſatze, daß alle menſchlichen Werkverdienſte Wirkungen der Gnade ſind (S. 108). Daß gerade die Treue gegen Chriſtus ein Verdienſt ſei, das nicht von der Gnade umfaßt werde, iſt bei jenem Grundſatz abſichtlich nicht vorbehalten. Vielmehr bezeugt die Forderung der Gelaſſenheit und Vernichtung des eigenen Willens, welche in der myſtiſchen Steigerung der katholiſchen Devotion eintritt, daß grundſätzlich der eigentliche, nämlich der mönchiſche Katholicismus die evangeliſche Anſicht von der Bedeutungsloſigkeit der eigenen Action in der Aneignung der Erlöſung eher überbietet als dahinter zurückbleibt. Auch dieſes iſt Zinzendorf nicht verborgen geblieben. Er kennt dieſe Anſicht als den Grundſatz des Molinos und ſeiner quietiſtiſchen Anhänger in Frankreich, und denkt bei der Betonung der Treue gegen Chriſtus als Verdienſt an deren janſeniſtiſche Gegner. Alſo der Geſichtspunkt, unter welchem Zinzendorf den Gegenſatz zwiſchen Katholiſch und Evangeliſch zu begreifen ſucht, findet keine glatte

---

1) So lautet S. 211 der Text, den *Schneckenburger* a. a. O. S. 195 ſo citirt: — *halte ich es mit den Katholiſchen*. Da ich Geſch. d. Pietismus I. S. 485 dieſes Citat Schn.'s angeführt habe, will ich es hiemit berichtigen. Sachlich iſt kein großer Unterſchied.

und runde Durchführung, indem wenigstens die quietistische Mystik in der katholischen Kirche der als evangelisch anerkannten Ansicht entspricht. „Der Molinisten Lehre ist aufs präciseste nichts anderes, als was hier im 20. Art. der Augsburgischen Confession steht.“ Die gleiche Ansicht hat auch Zinzendorf's Zeitgenosse und Gegner in anderen Beziehungen, Heinrich Tersteegen, erreicht. Aber diese Gleichsetzung des mystischen Quietismus und der evangelischen Rechtfertigungslehre ist der große Irrthum, an dessen Hand beide Männer dahin gewirkt haben, daß geradezu katholische Motive der Frömmigkeit als der eigentliche Erwerb der Reformation Luther's in der lutherischen und reformirten Kirche angesehen und mit Heimathsrecht versehen worden sind. Der Irrthum würde nicht eingetreten sein, wenn man die Vergleichung zwischen beiden Gedanken vollständig und gründlich angestellt hätte. Denn nach dem praktischen Zweck und Erfolg gemessen, soll die Rechtfertigung im Glauben den Christen zu persönlicher Selbständigkeit gegen alle menschlichen Auctoritäten anleiten; die quietistische Mystik jedoch untergräbt gerade das Streben danach und liefert die Menschen in die Hände der Beichtväter und Seelenführer. Und was weiß Zinzendorf überhaupt von der Rechtfertigung im Sinne Luther's, wenn er die Bedingung des Glaubens dahin deutet, daß „der liebe Heiland erst einmal eine Gestalt im Herzen gewonnen hat, daß wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein sind, daß wir einmal von ihm erkannt, zu seiner unsterblichen Sie gezählt und in seinen Körper hineingeleibt und in seinen geistlichen Leib eingepfropft sind,“ um dann unsere Treue nicht als Verdienst anzusehen; vielmehr „sind wir treu von uns selbst wie alle verliebte Herzen.“ Unter diesen Umständen „ist man freilich immer eine elende Creatur; wenn es zur Klage käme, so wären wir arme Herzel in der größten Gefahr; aber wir haben ein Privilegium, wir sind a citatione befreit, wir können gegen unsern Willen nicht vors Gericht gestellt werden, und wenn man uns fordert, so dürfen wir nicht erscheinen, sondern nur sagen, die Sache geht mich nichts mehr an, ich habe kein Gedächtniß mehr, ich weiß von der Sache nichts mehr, ich habe alles dem lieben Heiland übergeben, der hat gesagt: ich wills besorgen. Ich habe einen Advocaten gefunden, der hat gesagt: ich verstünde es nicht, Er wollte das Ding schon auf sich nehmen. Das ist die Natur der Sache, wir lassen uns auf nichts ein, Leib und Seel

ist in Christum hinein; der Richter hat die Acta auf die Seite gelegt. Das ist nun so der lautere Sinn des vierten Artikels der Augsburgischen Confession." Diese Vorstellung von der Vergebung der Sünden richtet sich nach dem Gefühl des Werthes der Liebesvereinigung mit Christus, ist also pietistisch und nicht lutherisch. Und dabei wird als höchstes Ziel die Stufe der Vereinigung mit Gott vorbehalten, wo das „arme Geschöpf mit seinem Schöpfer Ein Geist und Ein Leib" werden soll durch Verzichtleistung auf den freien Willen. Indem Zinzendorf hierin mit dem 18. Art. der C. A. übereinzukommen meint, schiebt er wieder nur das Ideal des Quietismus unter, welches Luther nicht gemeint hat.

Das Aufgebot von Phantasie und Gefühlserregung katholischer Art und die Ansprüche der dilettantischen Genialität gegen schulmäßige Verstandesübung und Wissenschaft, welche Zinzendorf der Aufklärung und ihrer Moralität entgegenwarf, würden nicht zugereicht haben, der Aufklärung Schranken zu setzen, wenn nicht die Gemeinde Trägerin seiner religiösen Anregungen geworden wäre. Sie hat in der räumlichen Zusammenfassung ihrer Mitglieder dieselben vor den Einflüssen heterogener Bildung geschützt, zugleich durch Aussendung von Missionaren die Geistesverwandten an andern Orten zu sammeln unternommen, und durch Erleichterung des Austrittes fremde Elemente für sich unschädlich gemacht; sie hat endlich die ihren Bestand bedrohenden moralischen wie ökonomischen Gefahren, welche Zinzendorf selbst herbeigeführt hatte, zu überwinden vermocht. Allein ihre Einwirkung auf die Landeskirchen hängt auch davon ab, daß wenigstens in der Ausbildung ihrer Lehrer und Prediger die phantastische Art des Stifters einer nüchterneren und mehr evangelischen Lehrweise Platz gemacht hat. Allerdings ist Spangenberg's Lehrbuch [1]) ebenso weit von der wissenschaftlichen Schulform entfernt wie Zinzendorf's Theologie; aber schon die Rücksicht auf den biblischen Lehrstoff, und die leitende Absicht zusammenhängender und erschöpfender Belehrung stellen dieses Buch der als Bekenntniß anerkannten Augsburgischen Confession näher als des Grafen Discurse. Im Ganzen ist die Darstellung Spangenberg's lutherisch und nicht in

1) Idea fidei fratrum oder Kurzer Begriff der christlichen Lehre in der evangelischen Brüdergemeinde. Barby 1789. Die Vorrede ist vom 19. März 1778 datirt.

der Heilsordnung katholisch. Für die vorliegenden Lehren kommt in Betracht, daß so undeutlich die Vorstellung von der Erlösung durch Christus gehalten ist, doch der Strafwerth seines Todes und demgemäß die Strafloſigkeit der Gläubigen behauptet wird. Die Rechtfertigung wird so erklärt, daß einem armen Menschen, der durch Gottes Gnade sein Sündenelend erkennt und mit demselben im Glauben zu Christus kommt, alle Sünden vergeben werden, um des Blutes und Todes Christi willen. Wie sich dieses zu der vom Tode Christi abgeleiteten Strafloſigkeit verhält, wird eben nicht erörtert. Der Glaube aber, welcher der Rechtfertigung entspricht, und deshalb die Seligkeit mit sich führt, ist das Zutrauen zu dem Heilande und Herrn, in welchem man ihm in den Schooß schütten kann, was man keinem Menschen sagen dürfte, und kindlich erwarten darf, daß er unsere Sache zu der seinigen machen und durch seine Fürbitte ordnen wird. In dieser Form des Bewußtseins von der Rechtfertigung soll dann eine feste Ueberzeugung und ein Gefühl der Zufriedenheit Gottes und der Vergebung der Sünde erreicht werden, natürlich unter der Bedingung, daß man sich zugleich der Heiligung befleißigt. Zu erwähnen ist endlich, daß Spangenberg die Theorie des Bußkampfs ablehnt, indem er die Erkenntniß der eigenen Sünde als etwas vor dem Glauben Unmögliches, vielmehr erst durch ihn Erreichbares beurtheilt. Das ist freilich nicht das Ganze der von Luther gefundenen Heilsordnung. Die Beziehung der Rechtfertigung auf die Probe des Gottvertrauens in der Welt ist natürlich auch für Spangenberg verborgen geblieben. Anstatt dieser männlichen Haltung des Gläubigen kennt er eben doch nur die weibliche Stellung zum Heilande, welche die abgeblaßte Copie der auf das Hohelied gegründeten Combination ist. Hierin ist er Nachfolger Zinzendorf's; in diesem Elemente zeigt sich seine Continuität mit demselben; hieran haftet diejenige Frömmigkeit, welche in der Brüdergemeinde obligatorisch ist.

Der Gedanke der Straſſatisfaction im Tode Christi, welche Spangenberg deutlicher hervortreten läßt als Zinzendorf, gehört auch zu der Auswahl von Dogmen, welche Heinrich Jung-Stilling der Aufklärung gegenüber als nothwendige Stützen des praktischen Christenthums aufrecht erhalten will. Die Lehren vom allgemeinen Verderben der Menschheit, von der Gottheit und Straſſatisfaction Christi, von der Regierung der Welt durch

Christus, von den Gaben des heiligen Geistes als Bedingungen der Heiligung [1]) sind zwar nur Trümmer des alten theologischen Systems; allein für die modernen Pietisten gelten sie als die Anforderungen, denen eine Darstellung der Theologie zu genügen hätte. In der Werthlegung auf diese Lehrsätze begegneten sich nun auch die Theologie der Brüdergemeinde und der Pietismus reformirter Herkunft, welcher durch die Schule Lampe's vertreten ist, und welcher niemals einen Zug zur Aufklärung in sich zugelassen hat. Der Pietismus der Lampe'schen Schule ist aber dem herrnhutischen Wesen auch darin gleich, daß er den Umgang mit dem Heilande und die entsprechende contemplative Stimmung pflegt [2]). Zu den Elementen des modernen Pietismus, welcher seit 1817 in Norddeutschland seinen Lauf beginnt, gehört aber auch die Sympathie mit Sailer und Boos, der Gruppe in der katholischen Kirche, welche man als evangelisch ansah, und welche auch evangelisch, aber nicht im Sinne Luther's, sondern im Sinne des heiligen Bernhard war [3]). Im geistigen Leben zieht sich regelmäßig Gleichartiges an; man kann an dieser Combination im modernen Pietismus sich überzeugen, daß der reformirte Pietismus wie die Brüdergemeinde eigentlich von katholischen Elementen der Frömmigkeit lebten. Die contemplative Art des Umganges mit dem Heilande brachte es mit sich, daß allein die höheren Gesellschaftsclassen auf die Erweckung eingingen [4]). Spener's Wirksam-

---

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 537.

2) A. a. O. S. 435 ff.

3) A. a. O. S. 557 ff.

4) Tholuck in Herzog's Real-Encyklopädie XI. S. 662: „Daß die neue Erweckung auf den Halle'schen Pietismus zurückgegangen oder seine Farbe getragen, läßt sich nicht sagen — eher die Farbe der Brüdergemeinde, deren Einflusse Viele ihr neues Leben zu verdanken bekannten, wie auch die durch Schleiermacher angeregten Kreise einen Zug zu ihr behielten. Doch findet sich in gewissen Grundzügen auch Uebereinstimmung mit dem ehemaligen Halle'schen Pietismus, die strenge Scheidung von Welt und Kindern Gottes, das Zurückziehen von weltlicher Vergnügung und Geselligkeit, weniger von Wissenschaft und Kunst. Ein öffentliches Organ erhielt die neue Richtung in der Evangelischen Kirchenzeitung seit 1827. Ohne auf die Brüder im Conventikelgewande mit Verachtung herabzublicken, hatte doch dieser neue Pietismus dieses Gewand mit dem Gesellschaftscostüm vertauscht, und Ruge sah sich genöthigt, unter den Pietisten zwei Klassen, die ordinären und die parfümirten, zu unterscheiden."

keit hatte alle Stände in Anspruch genommen; aus seinem Pietismus war dann die Aufklärung in allen Ständen mächtig geworden. Es ist das Verhängniß, daß der moderne Pietismus zwar den Adel und den Klerus occupirt hat, aber die mittleren und die niederen Gesellschaftsklassen nicht hat gewinnen können. Diese behaupten den Boden der Aufklärung, und sind in zunehmendem Maße der Kirche entfremdet worden, seitdem die Pietisten es als zweckmäßig erkannt haben, sich als die Vertreter der lutherischen Kirche darzustellen. Die Bekehrung, welche in dem modernen Pietismus zugemuthet wird, trägt die Farbe der Brüdergemeinde. Sie ist vorwiegend nicht als die sittliche Umkehr, sondern als die Annahme einer andern Welt- und Lebensansicht in Gang gekommen. Sie trägt deshalb mehr ästhetischen als ethischen Charakter an sich. Sie nimmt den Willen nicht sowohl zum Bruch mit der Selbstsucht, als vielmehr zu dem Entschluß in Anspruch, das Leben unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Sünde und der allgemeinen Gnade zu betrachten und denen sich zuzugesellen, welche diese Ansicht pflegen. Daß in diesem Kreise aufrichtige Selbstverleugnung und Menschenliebe geübt wird, wer wird das in Abrede stellen? Daß aber die weichliche Art der Contemplation, welche in dieser Richtung gepflegt wird, keineswegs die richtige, zweckmäßige und allgemeingiltige Anleitung zu der männlichen Selbstverleugnung und Zuversicht auf Gott ist, steht ebenso fest, als daß die herrnhutische Art des Glaubens und die lutherische Deutung desselben weit von einander entfernt sind. Der moderne Pietismus setzt ferner das Interesse an der Eschatologie, an der Wiederkunft Christi und dem Chiliasmus, ferner an der Wiederbringung und dem Zwischenzustand der Seelen fort, wozu der reformirte und der Spener'sche Pietismus, Lampe wie Bengel, Zinzendorf wie Petersen ihren Beitrag leisten. Von einem ernsten Interesse an der kirchlichen Lehrüberlieferung aber ist die Richtung ursprünglich ebenso frei, wie die Aufklärung. Wenn man aus der Vorrede zu Joh. Friedr. von Meyer's „Inbegriff der christlichen Glaubenslehre" (1832) erfährt, daß es ganz werthlos sei zu wissen, was alle Theologen in allen Zeiten gedacht haben, daß es nur nothwendig sei, den Schlüssel des heiligen Geistes zum Verständniß der heiligen Schrift zu besitzen, so ist darin der unkirchliche, enthusiastische Standpunkt bezeichnet, welchen die neue Partei ursprünglich einnahm. Freilich nahm gleichzeitig die

Evangelische Kirchenzeitung unter Hengstenberg's Leitung schon den Anlauf dazu, daß der moderne Pietismus sich als die eigentlich kirchliche Richtung qualificire. Indessen ist ein Menschenalter etwa von 1817—1847 verflossen, ehe die Umstände es möglich machten, daß die Partei sich mit der lutherischen Kirche identificirte, und die Lehrtradition des 17. Jahrhunderts wieder in Geltung setzte, indem sie für dieselbe sehr voreilig die Auctorität der symbolischen Bücher in Anspruch nahm. Daß diese Partei sich ihres pietistischen Untergrundes entledigt hätte, wird von einsichtigen und aufrichtigen Vertretern derselben selbst in Abrede gestellt. Deshalb besteht auch nur ein gradueller Unterschied zwischen der Theologie der gegenwärtigen Lutheraner und der sogenannten Vermittelungstheologie, in welcher die Ansprüche des Pietismus sich mit der Aufrechterhaltung derjenigen Auswahl von Dogmen verknüpfen, welche von Stilling gefordert werden.

72. Die Anerkennung der Strafsatisfaction Christi durch Spangenberg und Jung-Stilling hat in dem Kreise der Gegner der Aufklärung selbst zunächst keine entscheidende Stellung eingenommen. Lavater hat sich sogar dagegen erklärt [1]); dieser Mann aber war zugleich Descendent des Halle'schen Pietismus und in anderen Beziehungen Vertreter der Aufklärung. Bemerkenswerther ist, daß er, Jung-Stilling und Hamann sich in einer Deutung der Erlösung durch Christus zusammenfinden, welche auf das Vorbild der griechischen Väter zurückgreift, aber viel dreister als es jemals geschehen ist, die Erlösung des ganzen Geschlechtes als einen chemisch-physiologischen Proceß darstellt [2]). Man sieht

---

1) Geschichte des Pietismus I. S. 504.

2) Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß II. S. 63. 64 theilt folgende Stellen aus einem Briefe Lavater's (in Pfenninger's Repertorium II, 1, S. 139) mit: „Durch die Inoculation, wenn ich so sagen darf, dieses neuen Quantums von Religiosität und Moralität, item physischer Lebenskraft ist der Archaeus des ganzen Geschlechts wieder in solchen Trieb, Schwung und Umlauf gekommen, daß es nun wieder als ein Baum voll herrlicher Früchte zum Himmel emporblühen kann. — Sünde ist Unwissenheit und Krankheit. Wird die Unwissenheit und materia peccans gehoben, so hat Beleidigung und Strafe ein Ende. Alle Sünde ist Sünde durch Schädlichkeit. Ist der Schade der Sünde aufgehoben, so ist die Sünde aufgehoben. Sünde vergeben und die an sich schädliche Sünde unschädlich machen oder ihren

daran, wie gleichgiltig dieſe dilettantiſchen Theologen gegen die kirchliche Ueberlieferung ſind; man darf demgemäß auch daran zweifeln, ob ſie die Heimath ihrer auffallenden Gedankenbildung gekannt haben.

Auch die geiſtvollſten theologiſchen Vertreter der neuen Erweckung, Tholuck und Stier, behaupten jeder in ſeiner Weiſe

---

Schaden vergüten iſt vollkommen Eins. Die Gnade Gottes iſt das Antidotum des Sündengiftes. Chriſtus iſt Gegengift der Sünde, Entſündiger, Verſöhnung. Entſündigen und verſöhnen iſt Eins; lebendig machen und begnadigen Eins." — Jung-Stilling, Heimweh, 4. Theil, in Sämmtl. Schriften 5. Band S. 68: „Der Logos, wodurch ſich der Unendliche den endlichen vernünftigen Weſen mittheilt, beſeelte ein noch geſundes Organ dieſes Körpers (der in Fäulniß, Tod, Verweſung übergegangenen Menſchheit) und verband ſich unzertrennlich mit ihm. Aus dieſem Organ bildete er eine Lebensquelle, und ließ nun den Geiſt der göttlichen Liebe durch die ganze erſtorbene Maſſe wirken. Dadurch wuchs aber auch der Widerſtand der Todeskraft, es entſtand ein heftiger Kampf im Körper, gleich einem hitzigen Fieber; jenes Organ ging zwar in Vereiterung über, aber eben dadurch genas es, und wurde nun zum Haupt, zur Lebensquelle einer neuen moraliſchen Perſon, nämlich der wiedergeborenen Menſchheit, oder des geiſtigen Leibes Chriſti. Der Erlöſer hat jenen göttlichen Geiſt der Liebe mit ſeinem menſchlichen Geiſte vereinigt, und dadurch mit der menſchlichen Natur verähnlicht und unüberwindlich gemacht, daß er durch ſein heiliges Leben, Leiden, Sterben und Auferſtehung die ganze Macht des Todes, die im ganzen Körper der Menſchheit herrſchend war, beſiegte. Jedes Glied, das ſich vom Geiſt Chriſti willig bewirken läßt, wird geſund und ein Organ an ſeinem Leibe. — Jetzt begreife ich auch die Verſühnung des Sünders mit Gott. So lange ein Glied an dieſem moraliſchen Staatskörper noch keine Lebenskraft vom Haupte erhält, ſo lange iſt es krank und in den Augen Gottes ein Gräuel; ſo wie es aber von jenem Geiſte bewirkt wird, ſo wird es der göttlichen Natur immer ähnlicher, folglich nach und nach mit ihr verſühnt." — Hamann, Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren; Schriften herausg. von Roth, Band 7. S. 117: — „deſſen Ueberzeugung auf Wort und That eines Mannes beruht, der als ein Gott der Lebendigen und nicht der Todten eine allgemeine Tinctur der Unſterblichkeit gegen den Stachel des Todes, nach einem Siege des Rechts und der Macht über das allgemeinſte Naturgeſetz, und aus dem Aaſe und Knochengerippe des Würgers und Despoten Speiſe und Süßigkeit zum nutrimentum spiritus hervorgebracht hat; damit Friede auf Erden, durch die Wegwerfung einer böſen und ehebrecheriſchen Art, zum Wohlgefallen des ganzen Menſchengeſchlechtes, die Wiederaufnahme des verlorenen Sohnes aber zum jüngſten Vorſpiel der herrlichſten und ſchrecklichſten Auferſtehung und die Vollendung des Weltalls zur Ehre in der Höhe bereitet werden konnte."

eine bemerkenswerthe Unabhängigkeit von dem juriſtiſchen Zuge der Orthodoxie. Man wird dem Erſten nicht Unrecht thun durch die Vermuthung, daß er in der „Lehre von der Sünde und vom Verſöhner“ (1823) nicht verſchmäht hat, auch Anregungen Schleiermacher's in ſich aufzunehmen; aber ſeine Andeutungen zur Lehre von der Verſöhnung [1]) ſtützen ſich auf das Schema des hohenprieſterlichen Amtes, welches Jener nicht innezuhalten vermochte (S. 528). Das prieſterliche Amt iſt das der Vermittelung zwiſchen dem Menſchen und Gott. Es umfaßt alles was Chriſtus in ſeiner neuen mit der Gottheit identiſchen Menſchheit in dieſem Leben geweſen iſt, und das prophetiſche Amt, als Darſtellung der Perſon Jeſu in der Rede, ließe ſich wohl auf jenes zurückführen. Konnte nun nicht auch das königliche Amt innerhalb des prieſterlichen, oder als Vorausſetzung deſſelben nachgewieſen werden? Sein prieſterliches Thun iſt nichts Anderes als die Erfüllung der vom Geſetze geforderten Gerechtigkeit; der thuende Gehorſam iſt das Ganze; aber um ihn zu leiſten, „durfte er nicht meiden, was der Eintritt in das ſündige Geſchlecht Schweres brachte.“ Indem er auf ſich genommen, was in der Menſchennatur der Sünden Sold iſt, indem er die Feindſchaft der Sünde gegen das Gute an ſich erfahren, indem er in der höchſten Liebe das Elend der Sünde der Welt mitempfunden hat, iſt ſein Thun ein Leiden geweſen und ſein Leiden die höchſte That. Konnte nicht dieſe correcte Anſchauung des Lebens und Leidens Chriſti als Erfüllung des allgemeinen Geſetzes durch den Begriff des Berufes ſicher geſtellt werden, als den richtigen Ausdruck des Willens Gottes, den zu thun die Speiſe des Sohnes war? Weil er in dieſem Gehorſam den Tod auf ſich genommen hat, ſo iſt derſelbe für Chriſtus ſelbſt die Bedingung ſeiner Seligkeit und Verherrlichung geworden, mit der Beſtimmung, daß diejenigen in die Gerechtigkeit und das Leben eintreten, welche im Glauben mit Chriſtus Gemeinſchaft eingehen. Dieſe mit Chriſtus Eins gewordene neue Menſchheit hat nun Gott von Ewigkeit als die verherrlichte für gerecht erklärt; wie aber Gottes Sprechen Wollen, ſein Wollen That iſt, ſo iſt in dem Gerechtſprechen die Gerechtmachung, in der Sündenvergebung die Vernichtung der Sünde enthalten. Auch dieſe Gedankenreihe erinnert an Schleiermacher

1) A. a. O. 3. Aufl. (1830) S. 93 ff.

(S. 537), aber ihre Anwendung ist durch die Unterlage des concreten Gottesbegriffs von einer Menge von Bedenken befreit, welche sonst diesen Lehrpunkt umgeben. Jene Gerechtigkeitsleistung Christi, welche in seinem Leben und Leiden erkannt wird, macht es Tholuck möglich den Satz zu adoptiren, daß Gott durch Christus versöhnt, daß seiner Gerechtigkeit Genüge geschehen ist. Es kann aber wohl nicht verhehlt werden, daß dieser Satz einen ganz andern Sinn hat, als in den juristischen Theorieen von der Versöhnung. Diesen Eindruck verstärkt Tholuck selbst, indem er die Hypothesen von Anselm, Thomas, Grotius kurz entwickelt; warum aber fehlt in dieser Reihe die criminalrechtliche Theorie der Lutheraner und Reformirten? Und wenn andererseits die Besorgniß ausgesprochen wird, daß durch die völlige Beseitigung juristischer Vorstellungsformen der Kern der leitenden biblischen Ideen verletzt werde, würde nicht durch Gegenüberstellung der orthodoxen Straftheorie gegen die eigene Ansicht Tholuck's der rein ethische Sinn derselben und ihr Abstand vom juristischen Gesichtskreise in das hellste Licht getreten sein? Nun dieses und andere Mittel zur vollen Entfaltung des bezeichneten Gesichtspunktes sind in jener Schrift nicht angewendet worden, welche ihrer Bestimmung nach mehr asketisch als schulmäßig ist; ich kann jedoch nicht verhehlen, daß diese Andeutungen ein Element der Wahrheit in sich schließen, welches mit feinem Takte unversehrt durch fremdartige Beisätze erhalten worden ist.

Im Vergleiche hiemit sind Stier's Versuche schon historisch unvollständig orientirt, da derselbe seine Frage auf die Bedeutung des Todes Christi allein, in der Entgegensetzung gegen sein thätiges Leben, richtet. Dieser Abstand von Tholuck erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß Stier in seinem autodidaktischen Streben sich dem Einflusse Schleiermacher's fern gehalten hat. Er hat kurz hinter einander zwei Entwürfe der Versöhnungslehre ausgeführt, welche sich nicht ergänzend zu einander verhalten, wie Stier vorgiebt, sondern sich geradezu ausschließen[1]). Er beginnt mit einem so schneidenden Widerspruch gegen die juristische Satisfactionslehre, wie er seit Faustus Socinus nicht mehr zum Aus-

1) Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß. Erste Sammlung (1824) S. 379—403. Zweite Sammlung (1828 a. u. d. T. Beiträge zur biblischen Theologie) S. 24—116.

druck gekommen ist. Muß die Liebe oder Gnade Gottes als der sich selbst gleiche unveränderliche Grund der Heilsanstalt gelten, sind wir geschenkweise, umsonst erlöst, so kann dieses Verhalten Gottes nicht durch eine Genugthuung Christi hervorgerufen sein, welche einen für uns giltigen Rechtsanspruch in sich schlösse. Vergiebt nun Gott die Sünden, so straft er sie eben nicht, weder an dem Sünder, noch an einem Andern anstatt desselben. Fordert hingegen die Gerechtigkeit Gottes die Strafe für die unendliche Schuld, so wäre nur die Vernichtung der Sünder die volle Genugthuung, welche sich Gott verschaffen könnte. Hingegen kann das Leiden Christi keine Strafe gewesen sein, weil nur die Ueberzeugung vom Mißfallen Gottes ein Leiden zur Strafe macht, Christus aber immer der Liebe Gottes zu sich gewiß war, gerade um des Todes willen. Und wenn man zugesteht, daß Gott das Leiden Christi als vollgenügende Strafe angenommen habe, so ist diese halbe Verzichtleistung auf den Rechtsanspruch Gottes das Eingeständniß seiner vollen Ungiltigkeit. Endlich kann die Zurechnung des Gesetzesgehorsams Christi nicht behauptet werden, theils weil weder Schuld noch Verdienst Uebertragung leidet, theils weil unter jener Voraussetzung die Begnadigung durch Verdienst erfolgte, und nicht umsonst. Auch ist in der heil. Schrift weder von einer Strafe, die Selbstzweck wäre, noch von Versöhnung Gottes durch Christus, noch von Beziehung des göttlichen Zorns auf ihn die Rede. Nach der heil. Schrift ist die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi nicht in Gott begründet, sondern in den Menschen. Denn überhaupt schweigt die Schrift von den Gründen des ewig verborgenen Gottes, indem sie seine Offenbarung an und in uns darstellt. Ist nun, wie in dem *ersten* Entwurf von Stier ausgeführt wird, Christus der Träger der göttlichen Liebe und Gnade, so kam es darauf an, zugleich den Eindruck des Zornes Gottes in den Sündern zu überwinden, welcher sich der *Anerkennung* der ewigen Gnade hemmend entgegensetzt. Denn Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind nicht in Gott selbst im Widerstreit, sondern nur im Bewußtsein des Sünders. Um diesen Widerspruch zu lösen, ist es nöthig, daß die vergebende Liebe Gottes mit dem deutlichen Beweise seines ernsten Mißfallens an der Sünde verbunden sei. In Christus haben wir nun keine bloße Versiegelung der Liebe Gottes, wie die Neologen meinen, sondern zugleich eine ebenso

ernſte Verſiegelung ſeines Zornes und ein Drohbild deſſen, was unſerer wartet, wenn wir ſolcher Liebe uns nicht ergeben.

Alſo Chriſtus iſt Strafexempel in ſeinem Tode. Und zwar hat Stier dieſe Anſicht nicht mehr, wie die halborthodoxen Gegner der Aufklärung in Verbindung mit der der Straffatisfaction aufgeſtellt (S. 423), ſondern in bewußtem Widerſpruche gegen dieſelbe. Indeſſen iſt dies der Punkt, zu deſſen Berichtigung Stier die zweite ausführliche Darſtellung unternommen hat. Indem er aber den Irrthum jener Deduction zugeſteht, ſo entſchuldigt er ihn durch Anführung übereinſtimmender Erklärungen von Männern verwandter Richtung, theils Deutſchen theils Engländern[1]), an denen man erkennt, wie weit verbreitet die Idee gerade in den Kreiſen geweſen iſt, welche ſich als Hüter des poſitiven Chriſtenthums der Aufklärung entgegenſetzten. Was nun Stier an der Stelle der Theorie des Grotius vorträgt, iſt der auch von Klaiber aufgenommene Gedanke Luther's, daß Chriſtus in ſeinem Tode die Sünde, ſo weit er mit ihr zu thun hatte, überwunden habe. Indem Chriſtus nach Röm. 8, 3 in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches geboren war, ſo hat er die Schwachheit oder Verſuchbarkeit zur Sünde, als die mit ſeiner Gottheit und perſönlichen Sündloſigkeit verträgliche Folge der Sünde, zum Beſten und als Stellvertreter der Menſchen in ſich aufgenommen. Er hat demgemäß die Verſuchung in der Form des Reizes zur Unterlaſſung des Guten, nämlich in dem Triebe der Selbſterhaltung an ſich erfahren; um dieſe Verſuchung zu beſtehen, und in ihr die hemmende Einwirkung der Geſammtſünde, ſo weit er ihr zugänglich war, von ſich abzuwenden, war es für Chriſtus nöthig, ſich dem Todesverhängniß zu unterwerfen, und auf die Selbſterhaltung zu verzichten. Nun ſoll aber dieſer erfolgreiche Kampf des Lebens mit dem Tode, deſſen Bedingungen mit feiner Beobachtung feſtgeſtellt ſind, die Umgebärung des verderbten Creaturgrundes der ſündigen Menſchheit ſein. „Der Einpflanzungszuſammenhang zwiſchen Gottes Geiſt und unſerem Fleiſche iſt dadurch wieder hergeſtellt, daß Gottes Sohn in unſerem Fleiſch und Blut die Todes- und Verderbensmächte und die hemmenden Fähigkeiten deſſelben überwindet, und ſeine uns verwandte Menſchheit zu einem uns genießbaren Geiſt-, Fleiſch- und Lebensblute verklärt, durch deſſen

1) Zweite Sammlung S. 47 ff.

Genuß wir wieder Leben in uns bekommen, und in deſſen Salbung wir den großen unvermeidlichen Umgeburtsproceß unſerer Natur auszuhalten und nachzukämpfen vermögen.“ Dieſer Gedankenzuſammenhang tritt in die nächſte Verwandtſchaft mit der Anſicht der griechiſchen Väter; demgemäß tritt auch bei Stier anſtatt des Todes Chriſti vielmehr ſeine Auferweckung in die Mitte. Die univerſelle Bedeutung des Todes Chriſti ergiebt ſich unter dieſer Vorausſetzung nur, ſofern der Glaube an ihn geweckt, und in dieſem das Gericht über die Sünde durch Nachbildung ſeines Todes, d. h. durch Buße und geduldige Ertragung aller über uns verhängter Leiden vollzogen wird. „So iſt denn unſer Eintreten in den Tod Chriſti für uns mit erkennendem und aneignendem Glauben zugleich unſer Eintreten in ſeine Auferſtehung für uns. Dieſer ein für alle Mal ergreifende Glaube macht uns vor Gott gerecht in unſerem Gewiſſen; denn er iſt die lebendige und bürgende Wurzel unſerer vollkommenen Gerechtwerdung, ſo lange wir in ihm ſtehen und durch ihn mit Chriſtus nach Tod und Leben immer inniger Eins zu werden ſtreben.“ Mit dieſem Satze bezeugt Stier ſeine pietiſtiſche Umdeutung der Rechtfertigungslehre (S. 362).

73. Der ältere Pietismus Spener'ſcher Herkunft hatte in der Halle'ſchen Theologenſchule eine Vertretung gefunden, welche nach zwei Menſchenaltern auf den Standpunkt der Aufklärung hinüberglitt. Als dauerhafter hat ſich die auf dem Boden des ältern Pietismus entſprungene theologiſche Schule von Joh. Albr. Bengel[1]) bewährt. Die Perſönlichkeit dieſes Mannes verräth die Zugehörigkeit zu Spener durch die Sorge für Heiligung, welche von einer beſondern Beachtung der Gefahren und Fehler des pietiſtiſchen Weſens begleitet iſt. Anführer einer theologiſchen Schule aber iſt er durch die vorherrſchende Rückſicht auf die letzten Dinge geworden, und durch eine Auffaſſung der Heilsgeſchichte in den bibliſchen Urkunden, welche ſich nach den Hoffnungen über die Zukunft des Reiches Gottes richtete. Das Intereſſe hieran iſt in verwandter Weiſe, wenn auch in abgeſtufter Präciſion durch Spener's Hoffnung einer beſſern Zeit in der

1) Vgl. H. von der Goltz, Die theologiſche Bedeutung Bengel's und ſeiner Schule; Jahrb. für deutſche Theologie VI. (1861) S. 460—506; Dieſtel, Geſch. des Alten Teſt. in der chriſtl. Kirche S. 698 ff.

Kirche und durch Petersen's formellen Chiliasmus mit dem deutschen Pietismus verknüpft worden. Als wissenschaftliches Vorbild aber hat ohne Zweifel Coccejus auf Bengel gewirkt. Denn dessen Ordnung der verschiedenen Bündnisse zwischen Gott und Menschen, dessen Interesse an der durch Daniel und Apokalypse angeregten chronologischen Regelmäßigkeit der Heilsgeschichte bis zum Ende, dessen allseitige Beschäftigung mit der Auslegung der hl. Schrift ist demjenigen, was Bengel unternahm, gleichartig. In der von Coccejus eingeschlagenen Richtung liegt auch die Ansicht von der Aufgabe der Theologie, welche Bengel im Ordo temporum XI. 13 ausspricht: „Man hat die heilige Schrift nicht als Spruch- und Exempelbücher anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes herrliches zusammenhängendes System. Hierin ist deutlich die Abweichung von der bisher im Lutherthum geltenden Aufgabe der Theologie, nicht blos von deren vulgärer mißbräuchlicher Lösung, sondern von der Begrenzung der Aufgabe selbst. Man kann mit Bengel in der Verurtheilung der Art übereinstimmen, in welcher die Schultheologen die dicta probantia für die Dogmatik gebrauchten, ohne seine Ansicht von der Theologie zu billigen, welche eine von der Reformation völlig abweichende Schätzung der heiligen Schrift in sich schließt. Die Reformation hatte ein entscheidendes Interesse daran, daß ihre Lehre mit der heiligen Schrift übereinkäme. Allein der Umfang und die Orientirung der Lehre der Reformation richtete sich positiv und negativ nach dem Bestande der in der katholischen Kirche geltenden Lehrweise. Nicht aber verfuhren die Reformatoren so, daß sie alles, was in der heiligen Schrift an seinem Ort als wichtige Wahrheit bezeugt war, zu reproduciren unternahmen blos deshalb, weil es daselbst vorkommt. Nun hegte die katholische Kirche keine specielle Aufmerksamkeit auf Eschatologie; also kam es auch den Reformatoren auf sie nicht an, zumal sie an den Wiedertäufern die Bedenklichkeit dieses Interesses wahrnahmen. Obgleich sie selbst überzeugt waren in den letzten Zeiten zu leben, so haben sie die Discretion geübt, ihre Lehre auf die Wiederholung des letzten Satzes des Apostolicum zu beschränken. Es ist also eine Abweichung von dem praktisch-kirchlichen Interesse der Reformatoren, daß die im 17. Jahrh. zahl-

reichst auftretenden chiliastischen Erwartungen schließlich dahin geführt haben, daß Bengel die Aufgabe der Theologie in einer nach der Eschatologie gerichteten und chronologisch berechneten Ordnung der Heilsgeschichte erblickte. Denn ein solcher geschichtlicher Entwurf ist offenbar das herrliche System in der Bibel, welches er meint. Nun hat er in der angeführten Schrift dieses System nicht stofflich ausgeführt, sondern nur den chronologischen Rahmen dafür aufgestellt. Allein aus den angegebenen Umständen ergiebt sich, daß mit der Ausführung eines solchen Systems die Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung eine andere Stellung und ein geringeres Gewicht gewinnen werden, als ihnen in dem Lutherthum zukam. Auch wenn sie in dem von Bengel gemeinten System in den hergebrachten Formeln dargestellt werden, werden sie nicht mehr den entscheidenden Punkt für das Ganze der theologischen Erkenntniß bilden, welche überhaupt keinen Mittelpunkt haben wird, weil sich die Heilsgeschichte nur nach ihrem Zielpunkt richtet. Wenn aber die Heilsgeschichte zugleich kosmisch orientirt werden wird nach der Erschaffung der Welt im Anfang, und der Neubildung der Welt am Schlusse der biblischen Bücher, dann wird ein Materialismus in die Theologie eingeführt, welcher für die reformatorische Rechtfertigungslehre ebenso wenig Verständniß zuläßt, wie Zinzendorf's sinnlich bedingte Phantasie.

In welchem Maße Fr. Christoph Oetinger jener Gefahr verfallen ist, kann ich hier nicht erörtern; daß er aber derselben ausgesetzt war, wird gerade dadurch bewährt, daß „Leben" seine oberste Idee ist, ein Begriff, der eben gegen den Gegensatz von Geist und Natur indifferent ist. Wie fremdartig nun auch vieles Einzelne in der theosophischen Sprache und Gedankenbildung des tiefsinnigen Mannes für mich ist und bleibt, so will ich gern gestehen, daß die großartige Unabhängigkeit seiner biblischen Combinationen auch für denjenigen etwas Erhebendes hat, der weder mit ihnen durchaus übereinstimmen kann, noch die Nachahmung jenes Vorbildes für empfehlenswerth achtet [1]). Der Begriff des Lebens, welcher als der Begriff für Gott die gesammte Weltanschauung Oetinger's beherrscht, begründet auch die Richtung,

1) In dem folgenden Berichte schließe ich mich an Auberlen, „die Theosophie F. Ch. Oetinger's nach ihren Grundzügen" (1848) an. Außerdem habe ich noch die Theologia ex idea vitae deducta in der Uebersetzung von Hamberger (1852) verglichen.

in welcher die Erlöſung durch Chriſtus aufgefaßt wird. Denn Chriſtus als der, dem Gott verliehen hat, das Leben in ſich ſelbſt zu haben, welcher als der Logos die Originalformen der Dinge ewig in ſich ſchließt, bewährt ſich in ſeinem Mittleramte als der Fürſt und das Centrum des Lebens für die Menſchheit. Der Hauptpunkt ſeines heilſamen Wirkens ruht freilich in der Uebernahme des königlichen und prieſterlichen Amtes ſeit ſeiner Auferſtehung; denn in dem Stande der Erhöhung iſt er lebendig machender Geiſt, als welcher er Alles auf Gott hin zurückführt und der Menſchheit eine Verklärung mittheilt, welche ihr urſprünglich in der erſten Schöpfung nicht eigen geweſen war. Daß nun aber die Auferſtehung Chriſti als eine neue wahre Geburt desſelben zugleich der Grund der Wiedergeburt unſerer Seelen und der Grund unſerer Heiligung und Gerechtigkeit ſei, ſtellt Oetinger um ſo unbefangener durch den Mittelbegriff einer „neuen weſentlichen und phyſiſchen Lebenskraft“ dar, welche von Chriſtus ausgeht, als ſeine Begriffe von Geiſt und von Leib abſichtlich durch einander gehen.

In die Erhöhung aber iſt Chriſtus ſo eingetreten, daß er ſie ſich ſelbſt erworben hat. Obgleich Oetinger für die Menſchwerdung des Logos das Schema der communicatio idiomatum und nicht das der Kenoſis anerkennt, ſo hat er doch die menſchliche Entwickelung Jeſu und ſeinen ſittlichen Fortſchritt vom status psychicus bis zur Erhöhung ſo beſtimmt betont, daß wenn irgend etwas, ſeine Deutung des Lebens Chriſti durch den Geſichtspunkt beherrſcht iſt, der auch für Zinzendorf maßgebend iſt. Obgleich er ferner gelegentlich nicht anſteht, den Tod Chriſti ſo zu erklären, daß Chriſtus als Befreier ſeiner Brüder den Zorn Gottes ertragen, ſein Leben als Löſegeld hingeben mußte, um ſie von der Strenge des Geſetzes zu erlöſen, daß er ſo der Heiligkeit Gottes genugthun mußte, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, ſo führt ihn doch ſein eigenes Denken darüber in eine andere Richtung. Die poſitive Geſetzerfüllung durch Chriſtus findet ihre Begründung in der Forderung des Geſetzes nicht um Gottes willen, ſondern um innerhalb des menſchlichen Geſchlechtes die ſittliche Ordnung an die Stelle der Unordnung zu ſetzen, und dadurch ſowohl die Macht des Böſen zu überwinden, als auch die Läſterungen des Satans gegen die Menſchen zu widerlegen. Der Sieg über das Böſe in der menſchlichen Natur iſt auch die Wirkung,

welche Christus gegen die Versuchungen des Satans erreicht. Und sein Tod ist als Vollendung seines Gehorsams und seiner Gesetzerfüllung, als Vollendung seiner Selbstheiligung, zugleich die Spitze seines Sieges über den Satan. Auch die Anwendung des Gedankens vom Opfer fließt aus der zunächst anerkannten Beziehung des Todes Christi auf Gott in die Beziehung auf die Menschen über, für welche Christus das Feuer des heiligen Geistes entzündet hat, um sie zu heiligen. Endlich wird auch mit der Unterwerfung Christi unter den Zorn Gottes nichts weniger ausgedrückt, als was die orthodoxe Lehre meint. Denn Oetinger versteht unter jenem zwar zunächst das Mißfallen Gottes über die Sünde, aber zugleich mit Jakob Böhme den Zustand der Creatur, welcher das Mißfallen Gottes erregt, also den Zusammenhang von Sünde und Uebel; und in diesem Sinne hat Christus den Zorn Gottes getragen. Die ethische Betrachtungsweise, welche dem Leben Christi gewidmet wird, beherrscht auch die Deutung des Kampfes mit dem Satan, welcher sich durch das Leben Christi hindurchzieht. Allein der Gedanke, daß gerade im Tode der Sieg Christi über das Böse vollendet worden ist, entzieht sich diesem Gesichtspunkt, und wird in physische und alchymistische Schilderung umgesetzt, welche ich im Allgemeinen nicht nachzudenken vermag, und welche hier wörtlich mitzutheilen Keinem nützen kann. Nur dieses will ich erwähnen, daß Oetinger ebenso wie Zinzendorf die Mittheilung des Geistes durch Christus und das Ausfließen seines Blutes aus dem Leibe als identisch setzt, und hievon die Bedeutung des Abendmahles ableitet, nicht blos geistige Stärkung mitzutheilen, sondern auch die leibliche Unsterblichkeit zu begründen. Auch die Rechtfertigungslehre faßt Oetinger nicht in lutherischer sondern in pietistischer Weise, aber in eigenthümlicher Modification auf. Nicht einfach als Urtheil über den Werth des Glaubens deutet er die Rechtfertigung; sondern demjenigen, in welchem der Geist die Oberhand führt, soll die künftige Vollkommenheit, die durch den heiligen Geist nach und nach in langen Zeiten in ihm gewirkt werden wird, schon als gegenwärtige Qualität von Gott angerechnet werden, und zwar jedem nach seiner Stufe und Art, so daß jedem sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird [1]).

Zur Descendenz von Bengel und Oetinger gehört Samuel

1) Auberlen, a. a. O. S. 311. Vgl. oben S. 543. 547. 552. 606.

Collenbusch[1]). Derselbe hat nicht blos die Heiligung als die specifische Aufgabe in den Vordergrund gerückt, sondern auch eschatologische Interessen gehegt. Er hat aber überdies eine Lehre vom Werke Christi entworfen, welche im Vergleich mit den Sätzen von Oetinger eine deutliche Auseinandersetzung zwischen der hergebrachten Lehrform und neuen werthvollen Gesichtspunkten darbietet. Es ist in Uebereinstimmung mit Luther und im Widerspruch mit der gewöhnlichen orthodoxen, von Coccejus geschärften Voraussetzung der Theologie, was Collenbusch über Adam sagt, er sei geprüft worden, nicht ob er bleiben würde in dem Gesetz der Werke, sondern im Gesetz des Glaubens; denn es giebt zweierlei Gesetze nach Röm. 3, 27. Durch seine Uebertretung hat Adam den Tod als einen Schaden für seine Nachkommen herbeigeführt, nicht aber die allgemeine Sünde als Verschuldung gegen Gott. Der Stammvater ist von Rechts wegen schuldig, seinen Nachkommen jenen Schaden zu ersetzen. Indem für ihn der zweite Adam eintritt, so übernimmt derselbe darin eine Verpflichtung nicht gegen Gott, sondern gegen das Menschengeschlecht. Dadurch wird es ausgeschlossen, daß seine Leiden den Werth einer Bestrafung durch Gott haben. Zumal diese Vorstellung weder schriftgemäß (Gal. 3, 13 bezeichnet nicht Fluch Gottes, sondern Fluch des Gesetzes über Christus), noch im Verhältniß zu der Empfindungsweise Christi möglich ist. Das Leiden ist für Christus nur Prüfung seines Gehorsams, durch dessen Standhaftigkeit er sich als das Gegentheil des Stammvaters bewährt, und die Beschädigung des Menschengeschlechtes durch denselben gut gemacht hat. Indem aber Christus zugleich durch die Vollendung seines Gehorsams hohenpriesterlicher König der ganzen Schöpfung, Haupt seiner Gemeinde und Richter über seine Verächter geworden ist, so ist er in der ersten Qualität auch mächtig, die Sündenschulden zu vergeben und sein unauflösliches übernatürliches Leben mitzutheilen.

Von dieser Lehrweise hat Joh. Gerhard Hasenkamp, ein Anhänger Collenbusch's, zugestanden, daß sie sich dem Socinianis-

---

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 565 ff. Die folgende Darstellung richtet sich nach seiner „Erklärung biblischer Wahrheiten, nach seinem Tode von Freunden gesammelt und herausgegeben." Neun Hefte. Elberfeld 1807. ff.

mus nähert[1]), während sie sich zugleich mit Athanasius berührt. Jene Verwandtschaft ist dadurch bezeichnet, daß Collenbusch die persönlichen Leistungen Christi in Gehorsam und Leiden nur auf die Vollendung seiner eigenen Person bezieht und auf die Compensation des Todes der Menschen, nicht sofern derselbe von Gott als Strafe der Sünde geordnet ist, sondern einen Schaden der Menschheit bildet, durch den sich der Stammvater an derselben vergangen hat. Demgemäß stellt auch Collenbusch die königliche und hohenpriesterliche Function Christi in den Bereich der Erhöhung. Sein Schüler Gottfried Menken hat diese Annäherung der Lehre an den Socinianismus zu vermeiden versucht, indem er wieder dem Tode Christi eine directe Beziehung auf die Sünde der Menschen beilegte, ohne die anderen eigenthümlichen Elemente der Lehre seines Meisters aufzugeben. Seine Ansicht ist hauptsächlich entwickelt in der Schrift „Ueber die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi“ [2]). Die eherne Schlange, die Moses auf das Panier erhoben hat, soll das Bild des Teufels sein, sofern derselbe durch Christus am Kreuze überwunden werden wird; sie ist also das prophetische Symbol dieses Gedankens von der Versöhnung. Dieselbe kann nun nicht darin bestehen, daß der unendliche Zorn Gottes über die endliche Sünde der Menschen durch eine jenem entsprechende Strafe gestillt werde, so daß derselbe dennoch für die ewig Verworfenen wirksam bliebe. Denn in diesem Systeme würde doch der Zorn über die Liebe siegen. Die Urgeschichte verräth auch nichts von solchem Zorne Gottes, indem sie die gefallenen Menschen als Gegenstände seiner liebevollen Fürsorge darstellt; und Christus bezeugt nicht, daß Gott der Welt gezürnt habe bis zum Tode, er selbst aber die Welt liebe und gekommen sei, durch sein Leben den Zorn Gottes zu versöhnen.

---

1) Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp, herausg. von Ehmann. Basel 1870. Vgl. in der Evangelischen Kirchenzeitung 1830. Nr. 30. 31. 70—73; 1831. Nr. 38—41 den Aufsatz „Versuch zur Scheidung von Wahrheit und Irrthum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes“, — welcher nach der Angabe von M. Goebel (R.-E. von Herzog IX. S. 338) von Wilhelm Steiger verfaßt ist.

2) 1812, zweite Ausg. 1829. Zu vergleichen ist auch M.'s „Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift.“ 1805, zweite Ausg. 1825.

Daß die Menschen von Natur Kinder des Zornes sind, wird in gewagter Weise dahin umgedeutet, daß sie Subjecte sündlicher Leidenschaft seien [1]). Der Grundbegriff von Gott ist nämlich die Liebe; und die Heiligkeit, welche ursprünglich die Erhabenheit Gottes, seine Absonderung auch von der Sünde bezeichnet, bedeutet im Zusammenhang der Heilsgeschichte die gnädige Herablassung [2]). In diesem Sinne bildet Menken, so viel ich sehe, zuerst die jetzt sehr gebräuchliche Formel von der „heiligen Liebe". Aus derselben allein ist das Erlösungswerk Christi verständlich. Und zwar faßt Menken deutlicher und weiter gehend als Oetinger die Menschwerdung des Logos als die Entäußerung von aller göttlichen Natur auf, und als die Theilnahme an der menschlichen Natur, so wie sie nach dem Falle Adams beschaffen ist [3]). Indem diese Bestimmung durchaus danach bemessen ist, was als der Sinn der Erlösung dargestellt werden soll, so behauptet Menken andererseits, daß die positiv sündliche Anlage in Christus nie activ und effectiv geworden sei. In der hergebrachten falschen Erklärung der versuchenden Lust (Jak. 1, 13—15) als böser Lust, und in falscher Distinction zwischen den äußeren und inneren Bedingungen von Versuchung behauptet er, daß kein Mensch eine Versuchung ohne zu sündigen überwinde, daß aber Christus, indem er Versuchungen ohne Sünde bestanden hat, nicht eigentlich Versuchungen, sondern nur Anfechtungen und Prüfungen erfahren habe! Indem also Christus in der Gestalt des sündlichen Fleisches sich nicht nur von aller wirklichen Sünde rein erhalten, sondern auch in der schwersten Anfechtung von Gottes Hülfe verlassen die Göttlichkeit der Gesinnung und vollkommenes Wohlverhalten bewährt hat, so hat er die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht. Er hat dadurch die menschliche Sünde überhaupt vergütet, und dem Menschengeschlecht ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünde, Mittheilung des göttlichen Geistes und Anwartschaft auf das Reich Gottes erworben.

---

1) Gedanken über Epheser 2, 3 in M.'s Schriften, 7. Band. S. 275.

2) Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift. A. a. O. 6. Band. S. 48 ff.

3) Diese Idee kommt von Dippel und anderen Mystikern her, welche sogar behaupten, daß in Christus active Sünde gewesen sei. Vgl. Ev. K.-Z. 1838. Nr. 62. Aehnlich aber direct widersinnig ist die Ansicht des Sectenstifters Eduard Irving. Vgl. Ev. K.-Z. 1837. Nr. 55.

Allein nach welcher Nothwendigkeit wird diese Reihe von Wirkungen an jene angenommene Thatsache angeknüpft? Da Christus erst gemäß jener Vollendung seiner eigenen Person sich zum Haupte und Retter seines Geschlechtes durch seine Erhöhung eignet, so hängt, wie bei Oetinger und bei Collenbusch seine Macht zur Ueberwindung der allgemeinen Sünde erst von seiner Auferstehung ab, zu welcher der Tod nur die negative Voraussetzung bildet. Die von der Orthodoxie abweichende Disposition dieser Lehre und ihr altpietistischer Charakter bewährt sich aber ferner darin, daß es Menken in erster Linie auf die effective Aufhebung der Sünde in den Menschen ankommt. „Die Schuld ist das Geringere, die Sünde ist das Schwerere und Tiefere. Mit der erlassenen Schuld ist der Schaden und das Verderben der Sünde nicht hinweggenommen, die unheilvolle Quelle immer neuer Schuld nicht versiegen gemacht." Kann doch aber dieser Erfolg nur durch die eigene fortgehende Buße der Gläubigen erstrebt werden, so ist der Glaube an Christus die Würdigkeit, wegen der Gerechtigkeit Christi Sündenvergebung zu erlangen [1]).

Wenn ich auf Menken's Erlösungslehre die von J. Chr. K. Hofmann folgen lasse, so ist die Verwandtschaft Beider schon von Thomasius [2]) festgestellt worden. Denn Hofmann wie Menken gehören zur Bengel'schen Schule [3]). Und zwar bewährt sich der ausschließliche Biblicismus, den Bengel vorschreibt, bei Hofmann sehr bedeutsam in der Art, wie sich derselbe die systematische Theologie vorstellt, für welche er den „Schriftbeweis" zu führen unternimmt. Es sind namentlich zwei Sätze aus der Einleitung zu jenem Werke, durch deren Beleuchtung Hofmann's theologische Art bezeichnet wird. „Der systematische Theolog, sagt Hofmann, hat das Christenthum als gegenwärtigen Thatbestand, und wie es sein selbsteigener Besitz ist, auszusagen, welches dann aber in dem Maße, als er persönlich in der Gemeinde mit Gott durch Christus ge-

1) A. a. O. 6. Band S. 220. — Ohne ausgesprochene Anlehnung an Menken kehrt dessen Annahme von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur in Christus und die entsprechende, wenn auch etwas unklar modificirte Erlösungslehre wieder bei Gericke „die Wirkungen des Todes Jesu in Beziehung auf seine eigene Person"; in Stud. u. Krit. 1843. S. 261 ff. Gegen ihn vgl. O. F. A. Münchmeyer a. a. O. 1845. S. 319 ff.

2) Christi Person und Werk III. 2. S. 127—140.

3) Vgl. Dieſtel a. a. O. S. 704.

einigt ist, das Christenthum sein wird." Diese Definition enthält nichts weniger, als das specifische Merkmal des Theologen; denn sie paßt ebenso gut auf den Prediger und auf den Dichter von Kirchenliedern; oder vielmehr sie paßt auch auf diese nicht genau [1]). „Um die in der kurzen Grundformel (in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit) ausgesagte Thatsache des Christenthums zur Darlegung ihres mannigfachen Inhaltes gelangen zu lassen, bedarf es eines Denkens in ihr. Nicht Begriffe, welche außer ihr wie immer entsprungen sind, dürfen auf ihre Selbstentfaltung bestimmend einwirken. Ein thatsächliches Verhältniß ist ja der Gegenstand unseres Denkens, in welchem, nicht über welchen wir denken." Wenn ich diesen Sätzen einen Sinn abzugewinnen vermag, so ist es der, daß Hofmann über die biblische Theologie hinaus Nichts kennt. Denn jene unheimliche Zumuthung, „in der Thatsache zu denken", kann ich nach allen Umständen nur so verstehen, daß man mit der Einbildungskraft sich in die Auffassungsweise der Offenbarung, welche man bei Jesus und den heiligen Schriftstellern findet, hinein zu versetzen, und sie unter ihren eigenthümlichen Bedingungen zu reproduciren hat. Demgemäß wird Hofmann einer Nothwendigkeit des Zusammenhanges der Offenbarung nur in der Richtung nachgehen, welche Luk. 24, 26. 27 ausgesprochen ist, dieselbe aber führt noch nicht über die biblische Theologie als Entwurf der Heilsgeschichte hinaus. Die systematische Theologie verläuft jedoch bisher immer in Begriffen, welche theils überhaupt außerhalb der Thatsache des Christenthums entsprungen sind, nämlich alles was die natürliche Theologie ausmacht; theils in formeller Hinsicht außerhalb der Thatsache des Christenthums entspringen müssen, sofern das wissenschaftliche Nachdenken über das Christenthum als solches kein Element christlichen Glaubens und Lebens ist [2]). Die Art also, in

---

1) In den nach H.'s Tode herausgegebenen Vorlesungen über Theologische Ethik (1878) S. 17 ist diese Bestimmung der Aufgabe der Theologie berichtigt, freilich ohne daß die Methode ihrer Darstellung danach verändert worden wäre.

2) Aus der wörtlich etwas abweichenden, sachlich übereinstimmenden Erörterung in der ersten Ausgabe hat Frank (Zeitschr. für Prot. u. K. 1871) gefolgert, daß ich mich als Rationalisten kund gebe, und hat sich auch durch die Ausführung des 3. Bandes nicht von der Untristigkeit dieser Ansicht überzeugen lassen. Inzwischen habe ich (Theologie und Metaphysik, 1881) fest-

welcher Hofmann ſich hiezu ſtellt, jener mindeſtens unbeholfene Ausdruck „Denken in einer Thatſache“, und die durchaus naive Motivirung in dem letzten der angeführten Sätze, — als ob ein „thatſächliches Verhältniß“, indem es richtig vorgeſtellt iſt, ſich nicht dazu eignete, daß man über daſſelbe dächte, verrathen denjenigen Separatismus in der wiſſenſchaftlichen Ausbildung, welcher der Bengel'ſchen Schule entſpricht. Die Erkenntnißtheorie Hofmann's, ſo wie ſie in den angeführten Sätzen bezeichnet iſt, ſteht auf derſelben Höhe, welche Oetinger's Theorie vom Geiſte einnimmt; und ſeine Sorgloſigkeit gegen das, was zu einer Definition gehört, beweiſt erſt recht deutlich das Bedürfniß des Theologen nach Begriffen, welche formell außerhalb der Thatſache des Chriſtenthums entſprungen ſind.

Der literariſche Streit, welchen Hofmann's „Schriftbeweis“ [1]) hervorgerufen hat, hat die Abweichung ſeiner Verſöhnungslehre von der lutheriſchen Orthodoxie außer Zweifel geſetzt; aber ſeine Verneinung ihrer Grundſätze hat einen ganz andern Werth als die Oppoſition von Collenbuſch, Menken und Stier. Dieſe Männer argumentiren aus allgemeinen ſittlichen und rechtlichen Erwägungen gegen die bekannten Grundzüge der Satisfactionslehre nicht anders als Fauſtus Socinus; hingegen Hofmann's gleichartige negative Urtheile folgen aus der umfaſſenden geſchichtlichen Beurtheilung Chriſti, welche ihm ſeine theologiſche Abſicht möglich gemacht hat. Sein Verdienſt in dieſer Hinſicht wird auch keineswegs verkürzt, wenn ich feſtſtelle, daß die folgenden Beſtimmungen, abgeſehen von dem trinitariſchen Hintergrunde, mit Schleiermacher übereinſtimmen, alſo wohl deſſen Anregung verrathen. Denn unter der

---

ſtellen können, daß er die Theologie nach Begriffen beſtimmt, welche in jeder Beziehung außerhalb der Thatſache des Chriſtenthums ſtehen.

1) Ich benutze die erſte Ausgabe dieſes Werkes (2 Thle. 1852—1855). Vgl. beſonders 2. Thl. 1. Abth. S. 212 ff. 332 ff. Die Modificationen ſeiner Anſicht, welche er nachträglich ſeinen Gegnern zugeſtand, und welche in der zweiten Ausgabe (1858) aufgenommen ſind, ſind zunächſt niedergelegt in den „Schutzſchriften für eine neue Weiſe, alte Wahrheit zu lehren“ 1. 2. (1856 u. 57). Vgl. auch „Begründete Abweiſung eines nicht begründeten Vorwurfs“ (Zeitſchr. für Proteſtantismus und Kirche, 1856. Februar. März). Ueber den Streit vgl. C. Weizſäcker, „Um was handelt es ſich in dem Streite über die Verſöhnungslehre?“ In den Jahrb. für deutſche Theol. III. (1858) S. 154—188.

Voraussetzung seiner eigenthümlichen trinitarischen Prämissen behauptet Hofmann, 1) daß die Selbstbestimmung Jesu, der Mittler der vollkommenen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu werden, die Selbstbestimmung Gottes des urbildlichen Weltzieles ist, Mensch zu werden, so daß in seiner Menschwerdung das innergöttliche Verhältniß zu dem geschichtlichen Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen Jesus wird, und in der Rechtbeschaffenheit des letztern bis in seinen Tod sich selbst vollzieht. Hierin ist die Urbildlichkeit der Person und des ganzen Lebens Christi für die beabsichtigte Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit anerkannt. 2) Was Christus an Leiden bis in den Tod von der Feindschaft der Sünde und des Satans erfahren hat, ist durch die Freiheit, mit der er sich demselben unterworfen hat, seine Leistung. Dadurch ist das Leiden unter das Thun subsumirt. Und zwar ist 3) sein gesammtes Handeln der Berufsgehorsam des gottverordneten Heilsmittlers. Ist nun hierin die einheitliche Anschauung des Lebens Christi in einem von Schleiermacher (S. 530) wie zufällig angedeuteten Begriff aufgefaßt, welcher vor Hofmann nur noch von Steudel und Rothe wiederholt aber nicht explicirt worden war, so stellt sich Hofmann's Widerspruch gegen die orthodoxe Lehrweise in folgenden Punkten als nothwendige Folgerung aus jener Idee dar. 1) Was Christus als seinen eigensten Beruf geleistet hat, kann er nicht an der Stelle Anderer geleistet haben, welche hiezu nicht verpflichtet waren. 2) Hat er seinen besondern Beruf im Leben erfüllt, so hat er darin nicht das Gesetz im Allgemeinen, also auch nicht dasselbe an der Stelle Anderer erfüllt. 3) Gehört sein Leiden zu seiner Berufsleistung, so ist es nicht die stellvertretende Leistung der Strafe für Andere. Diesen so begründeten Widerspruch gegen die Orthodoxie begleitet er dann durch die allgemeinen Erwägungen, daß die in ihr erstrebte arithmetische (juristische) Gleichung der göttlichen Forderungen an die Menschheit und der Leistungen Christi nie erreicht werde, also für die Darstellung des Begriffs der Versöhnung als zweckwidrig erscheine; ferner daß dadurch auf die Gnade Gottes der Schein falle, als ob Gott sich erst bezahlen lasse, um gnädig sein zu können; endlich daß hierin kein Anknüpfungspunkt für den lebendigen Glauben liege.

Nach Hofmann's Auffassung also ist das im Berufsgehorsam bis in den Tod sich bewährende Leben Christi die Versöhnung

ſelbſt, ſofern in demſelben Gott, der der ſündigen Menſchheit zürnte, ſeine Liebesgemeinſchaft mit dem ſündloſen Gliede der Menſchheit ununterbrochen vollzogen, und ſofern Chriſtus dies nicht für ſich ſelbſt erlebt hat, ſondern in ſeiner Beſtimmung als Anfang der neuen Menſchheit. Hofmann's Anſicht unterſcheidet ſich demgemäß ſehr weſentlich von der Oetinger's und Menken's. Dieſe ordnen das bis in den Tod gerechte Leben Chriſti dem negativen Zweck der Ueberwindung der Sünde als Mittel unter, und finden deshalb erſt in der Auferweckung den Punkt, an welchen ſich die poſitive Neubildung der Menſchen anknüpft. Deshalb decken ſich auch die gleichartigen Aeußerungen Luther's nicht mit Hofmann's Anſicht, obgleich er in der zweiten Schutzſchrift an ſie erinnert, um ſich ſeine Angehörigkeit zum lutheriſchen Bekenntniß zu ſichern. Allerdings iſt jene poſitive Deutung des berufsmäßigen Lebens Chriſti, welche wiederum in demſelben Maße an Schleiermacher ſich anlehnt, als ſie mit Menken nicht übereinſtimmt, von einer beſondern Berückſichtigung des Werthes der Leiden Chriſti begleitet. Hofmann erkennt nämlich „in dem Leben Chriſti die Bethätigung nicht blos der Liebe Gottes gegen die Menſchheit, ſondern auch ſeines Haſſes gegen die Sünde, indem der ſchöpferiſche Anfang des neuen Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Menſchheit nicht ohne den entſprechenden Abſchluß des bisherigen durch die Sünde beſtimmten geſchehen iſt. Dieſer Abſchluß beginnt damit, daß der Anfänger einer neuen Menſchheit unter der durch die Sünde gegebenen Bedingtheit der menſchlichen Natur ſein Leben entfaltet, ſetzt ſich damit fort, daß er der Gerechte berufsmäßiges Wirken gegen die Sünde übt, und vollendet ſich damit, daß er ſich widerfahren läßt, was die Feindſchaft der Sünde wider Gott über ihn verhängt.“ „Indem im Leiden und Sterben erſt das Aeußerſte zur Verwirklichung gekommen iſt, welches der Mittler des Heils leiden und leiſten konnte, oder indem er (wie es S. 212 heißt) die Sünde als die Feindſchaft wider das Heilswerk bis zu ihrer Erſchöpfung über ſich hat ergehen laſſen,“ ſo „ging das durch die Sünde beſtimmte Verhältniß Gottes in ein zugleich dieſem ſelbſt und dem göttlichen Liebesrathſchluß entſprechendes und alſo die Sünde gutmachendes Ende aus“ (S. 334).

Ich kann nicht umhin zu geſtehen, daß ich dieſen Sätzen gegenüber in der ſeltenen Lage bin, mit Philippi [1]) übereinzu-

1) Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutheriſchen Verſöhnungs- und Rechtfertigungslehre S. 47.

ſtimmen, nämlich darin, daß dieſer Zuſammenhang, wörtlich verſtanden, ſchlechterdings nicht zu begreifen iſt. So viel iſt klar, daß wenn das von Gott geleitete Leben Chriſti ſündlos, und wenn es der ſpecifiſche Anfang der neuen Menſchheit iſt, die Sünde als Princip der menſchlichen Gemeinſchaft aufgehoben iſt, und daß hierin der Liebeswille Gottes zugleich als Haß gegen die Sünde erkannt werden kann, wenn auch dieſer Titel des „Haſſes der Sünde" wenig bibliſchen Geſchmack hat. Es iſt mir ferner verſtändlich, daß das Leben Chriſti als Vehikel göttlicher Gegenwirkung gegen die Sünde ſich darſtellt, ſofern dieſelbe durch Wort und Geberde Chriſti gerügt, und als Verſuchung durch ſeinen Willen von ihm abgewehrt wird. Aber wie der Haß Gottes gegen die Sünde ſich in der Leidensfähigkeit und in dem wirklichen Leiden und Tode Chriſti direct bewähren ſoll, — ohne die bekannte von Hofmann verworfene Vermittelung der orthodoxen Lehre, das überſchreitet meine Vernunft. Ebenſo wenig überzeugend iſt die Behauptung, daß in dem Tode Chriſti ſich die Feindſchaft der Sünde gegen das Heilswerk erſchöpft habe. Denn alle Verfolgungen gegen die Gemeinde, alle Martyrien haben die Feindſchaft der Sünde gegen das Heilswerk noch nicht erſchöpft, auch wenn man dieſen Begriff in Hofmann's Sinne auf die Anſchauung des Lebens Chriſti beſchränkt. Nur über Chriſtus perſönlich konnte dieſe Feindſchaft nichts weiteres verhängen als den Tod. Daraus alſo folgt nichts weniger, als daß in dem neuen Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchheit, wie es Chriſtus darſtellt, die Sünde zum Abſchluß gekommen iſt; ſondern der Sinn der Thatſache iſt höchſtens dieſer, daß Chriſtus in der Abſicht ſeines Berufsgehorſams auf die Gründung des Gottesreiches alle Verſuchung durch das Leiden, auch die Verſuchung zur Verzweifelung an Gottes Liebe überſtanden, und daß er die Sünde nicht in ſeinen Willen, ſein Begehren, ſeine Stimmung zugelaſſen hat. Soll die Aeußerung Hofmann's über die Bethätigung des Haſſes Gottes gegen die Sünde, welche in der Leidensfähigkeit und dem wirklichen Leiden Chriſti erſchienen ſein ſoll, eben hierauf gehen, daß Chriſtus die hierin liegenden Verſuchungen ſiegreich beſtanden hat, ſo würde er eine gewaltige Metonymie begangen haben. Ich werde aber zu dieſer Vermuthung gedrängt, da Hofmann in der erſten „Schutzſchrift" (S. 8. 9) mit dem Begriffe des Zornes Gottes, den er nun aus

Gefälligkeit gegen seine kirchlichen Parteigenossen auch auf Christus bezieht, nicht anders umgeht. „Christus hat seine göttliche Seligkeit mit der Unterstellung unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit und unter die Macht des Satans über sie vertauscht, um seinen Gehorsam so zu vollbringen, daß er (der Zorn Gottes) ihn in das Aeußerste brachte, was ihm widerfahren konnte, und um die Folge der Sünde so an sich zu erfahren, daß das Letzte und Aeußerste seines Leidens auch die Vollendung seines Gehorsams war." Hofmann ist weit entfernt, hiemit in das orthodoxe Schema des Begriffs der Strafgenugthuung einzulenken. Denn auch seine Adoption des Begriffs der Sühnung der Sünde in dieser Schrift hat nicht den üblichen Sinn. Der Gehorsam Christi soll vielmehr die Sünde sühnen als die Gegenleistung gegen die Sünde Adams, sofern er das von ihr abstammende Mißverhältniß zu Gott zu einem gottgefälligen Abschluß brachte, und somit die Sünde gut gemacht hat, indem er der Anfänger der neuen sündlosen Menschheit wurde [1]). Demgemäß ist auch der Zorn Gottes gegen die Menschheit, dem sich Christus unterwarf, nicht zu verstehen von der Erfahrung des göttlichen Actes an Christus selbst, sondern von der Erfahrung des Uebels, welches in der Menschheit das vom göttlichen Zorn Gewirkte ist. Tritt also hier die Metonymie Böhme's und Oetinger's hervor, so hege ich die Vermuthung, daß dieser Schlüssel auch auf den obigen Gedankenzusammenhang Anwendung findet, obgleich ich meine, daß die Theologie die Unterstützung durch Metonymieen entbehren kann.

Nach Hofmann's Auffassung also ist der bis in den Tod vollendete Berufsgehorsam Christi die Versöhnung. „Nicht blos durch ihn sind wir versöhnt, sondern in ihm; daher auch seine Person und seine Geschichte recht erkennen die rechte Erkenntniß unserer Versöhnung ist." „Er ist nicht ein Anderer neben und außer der Menschheit, der das geleistet hat, was die Menschheit

---

1) Dieser Satz erinnert an Collenbusch (S. 611), aber unterscheidet sich von dessen Ansicht dadurch, daß bei der Sünde Adams nicht blos der Schaden des Todes für die Menschheit, sondern das Mißverhältniß zu Gott in Anschlag gebracht wird. Also erinnert der Satz mehr daran, wie Schleiermacher (S. 526) den Begriff der Genugthuung in dem Sinne adoptirt hat, daß Christus das Genügende gethan habe, um die Erlösung zu bewirken.

hätte leisten sollen, sondern der Menschensohn, an dem sie ihren andern Adam hat" [1]). Und die Menschheit Christi ist die Gemeinde, wie es im sechsten Capitel des Lehrganzen im Schriftbeweise heißt. Mit dieser Gedankenreihe geht Hofmann über Schleiermacher ebenso hinaus, wie über den Gesichtskreis seiner kirchlichen Parteigenossen und theologischen Gegner. Hiemit hat er das Thema der wissenschaftlichen Lehre von der Versöhnung gestellt, indem er den religiösen Zusammenhang richtig bestimmt hat. Hiemit hat endlich ein Lutheraner den Bann der Melanchthonischen Tradition gebrochen, und sich der Schlaffheit entzogen, welche immer die richtige Auffassung der Aufgabe verhindert hat. Sollen wir, die Glieder der christlichen Gemeinde glauben, daß Gott in Christus uns, die christliche Gemeinde mit sich versöhnt hat, so muß in dem Mittler der Versöhnung nicht blos die versöhnende göttliche Liebe, sondern zugleich die zu versöhnende Menschheit, die Menschheit des neuen Adam gesetzt sein. Daraus folgt für Hofmann ferner, daß die Rechtfertigung mit der Versöhnung identisch ist [2]). In der Gerechtigkeit Christi ist die (neue) Menschheit für Gott Gegenstand des Wohlgefallens. Für die Gesammtheit ist in der Person Christi die Gewißheit der Sündenvergebung enthalten, welche der Einzelne ohne verstandesmäßige Vermittelung im Glauben auf sich bezieht, sofern er im heiligen Geiste des Willens ist, der in Christus neu anhebenden Menschheit anzugehören.

Diese Gedankenreihe ist schon von den reformirten Theologen ausgebildet worden. Allein Hofmann hat sie gewiß selbständig entdeckt, da sich die Exclusivität der Theologen, welche specifisch lutherisch sein wollen, überall in der möglichsten Unbekanntschaft mit der reformirten Theologie zu bewähren pflegt [3]). Er hat den rein religiösen Ausdruck für den Begriff der Versöhnung auf dem Wege der biblischen Theologie gefunden, gemäß der Verpflichtung, die Bibel als die Quelle der Theologie zu verwerthen. Der

1) Erste Schutzschrift S. 19. 20.

2) In der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856. S. 188.

3) Sonst hätte wohl auch Philippi a. a. O. S. 12 sich nicht begnügt, gegen H.'s Auffassung der Rechtfertigung den Einwand zu erheben, daß „die Schrift und die Kirche niemals so geredet habe," sondern er hätte das reformirte Gift in dieser Distinction zwischen der Rechtfertigung des Ganzen und der der Einzelnen gerügt.

Widerſpruch ſeiner orthodoxen Gegner aber wurzelt darin, daß dieſelben die Bibel als nachträgliche Norm für ein überliefertes Syſtem anziehen, indem zugleich nach Luther's oder nach ihren eigenen gleichartigen religiöſen Bedürfniſſen im Voraus feſtſteht, was ſie in der Bibel finden müſſen, um ihren Seelenfrieden zu bewahren [1]). Kurz es waltet zwiſchen den Streitenden der Gegenſatz der bibliſchen Theologie aus der Bengel'ſchen Schule und des halbſchlächtigen Schriftgebrauches der Orthodoxie ob, nicht aber, wie es Weizſäcker [2]) anſieht, der Gegenſatz ſpeculativer und erfahrungsmäßiger Theologie. Denn die theologiſche Speculation, d. h. die eigentlich theoretiſche wiſſenſchaftliche Theologie liegt, wie ich nachgewieſen habe, ſo gewiß jenſeits des Geſichtskreiſes von Hofmann, als gerade ſein bibliſch-theologiſches Reſultat in der vorliegenden Geſtalt die theoretiſche Arbeit herausfordert. Es beſteht aus einer Reihe von Behauptungen, deren gegenſeitige Beziehung durch die exegetiſche Begründung, auch wenn ſie tadellos iſt, noch nicht als nothwendig, als allein wahr erwieſen iſt. Um dies zu erreichen, muß man zu dem fortſchreiten, was Hofmann verbietet, nämlich man muß über die Sache denken. Ich möchte vermuthen, daß auch erſt im Zuſammenhange der ſyſtematiſchen Theologie das Problem der Rechtfertigung der Geſammtheit und des Einzelnen vollſtändig gelöſt werden kann, und daß dasſelbe nicht ſchon in der bibliſch-theologiſchen Darſtellung ſeine Ordnung findet. Denn darin hat Philippi [3]) nicht Recht, daß Hofmann die Rechtfertigung aus einem forenſiſchen Acte in einen ethiſchen Proceß umſetze. Man möchte allerdings wegen Hofmann's Abſtammung aus der Bengel'ſchen Schule, oder wie Philippi ausſpricht, wegen ſeiner übrigen Uebereinſtimmung mit Schleiermacher vermuthen, daß ſein Rechtfertigungsbegriff altpietiſtiſch beſchaffen ſei. Allein gerade hierin erlaubt ihm die von ihm eingeſchlagene Abweichung von dem gewöhnlichen Wege, ſeine abſichtlich lutheriſche Haltung zu bewähren und eine Combination zu finden, welche von Luther und Brenz angedeutet, für Melanchthon aber freilich nicht verſtändlich geworden und den mehr

1) Vgl. Philippi a. a. O. S. 56; Thomaſius, das Bekenntniß der lutheriſchen Lehre von der Verſöhnung und die Verſöhnungslehre Hofmann's S. 104. Dagegen Hofmann, Zweite Schutzſchrift S. 91 ff.

2) A. a. O. S. 173.

3) A. a. O. S. 50 ff.

melanchthonischen als lutherischen Theologen der orthodoxen Epoche verloren gegangen war. Denn die Rechtfertigung des ganzen Geschlechts oder der Menschheit in ihrer Bestimmung zur Gemeinde fordert es, daß sie in der Form göttlichen Urtheils begriffen werde. Jedoch im Zusammenhange der biblischen Theologie stellt sich daneben das Ergebniß, daß der Glaube als sittliches Verhalten von Gott für Gerechtigkeit geachtet wird [1]). In wie weit dieser Gedanke mit dem andern in Einklang zu setzen ist, kann eben nur durch eine Ueberlegung erreicht werden, welche ihrer Art nach der theoretischen Theologie angehört. Indem ich in dieser Sache meinen Widerspruch gegen Hofmann's Methode bewährt zu haben glaube, möchte ich eben dadurch seiner Absicht und seinem Resultate gerecht geworden sein, gerechter als seine ehemaligen Gegner, welche ihm näher standen und doch viel ferner!

74. Die Bengel'sche Schule hat in ihren bisher beachteten Vertretern dem Gedanken der Straffatisfaction Christi abgesagt. Derselbe wurde aber überhaupt bis in das vierte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in allen Gruppen der positiven Theologie Deutschlands mit mehr oder weniger Schärfe verworfen, von Schleiermacher wie von den biblischen Supranaturalisten aus Storr's Schule, Steudel und Klaiber, von den positiven Anhängern Schleiermacher's wie Nitzsch und Lücke, endlich von Vertretern des modernen Pietismus, wie Tholuck und Stier. Nur in einem ganz andern Lager, bei Marheineke, findet er eine Geltung, welche jedoch nicht schulmäßig fortgewirkt hat. Jedoch gewann er seit jener Epoche wieder theologische Vertretung innerhalb der Bengel'schen Schule. Denn die zu derselben gehörenden Prediger altpietistischen Gepräges in Würtemberg werden sich wahrscheinlich stets zu der Straffatisfaction Christi bekannt haben. Indessen bedeutet die Wiederaufnahme des Gedankens durch die Theologen dieser Richtung nichts weniger als ein directes Einlenken in die lutherische Lehrtradition. Vielmehr verleiht zunächst Joh. Friedr. von Meyer [2]) jenem Gedanken ganz andere Prämissen und Beziehungen, als er in der orthodoxen Ueberlieferung gefunden hat. Diese operirte bekanntlich mit den Begriffen der Gerechtigkeit und

1) Schriftbeweis I. S. 560. 563.

2) Inbegriff der christlichen Glaubenslehre. 1832.

des ewigen Gesetzes Gottes so, daß die Habitualität dieser Beziehung Gottes auf die sündige Menschheit sich der Actualität seiner Gnade überordnete, und daß die als nothwendig gesetzte Genugthuung durch Christus vielmehr als sachliche, denn als persönliche Befriedigung Gottes erschien. Wenn nämlich auch der Zorn Gottes von Christus erfahren und gestillt sein sollte, so verstand man darunter nicht sowohl einen acuten persönlichen Affect, sondern gemäß der von den Kirchenvätern überkommenen, dem abstracten Grundbegriff von Gott entsprechenden Umdeutung die Wirkung seiner habituellen Strafgerechtigkeit [1]). Im Gegensatze hiezu, und gemäß der religiösen Haltung, welche dem ältern Pietismus mit der Aufklärung gemeinsam ist, stellt Meyer die Persönlichkeit Gottes als des Heilsgrundes durch die Prädicate der Liebe und der Heiligkeit sicher. Die letztere gilt jedoch für ihn nicht wie für Menken blos als die herablassende Gnade, sondern zugleich auch als Grund des Hasses und Zornes Gottes gegen die Sünde, während der Sünder Gegenstand des göttlichen Mitleides ist. Hierin hat Meyer ohne Zweifel die Bibel mehr für sich als Menken. Aber den Stoff der biblischen Anschauung vom Zorne Gottes prägt er in einer Form aus, welche ihre Anlehnung an Jacob Böhme nicht verleugnen kann, obgleich die Ansicht selbst bis auf Luther (S. 222) zurückgeht. „Der Eifer um das Gute, der Gott zukommt, ist der Zorn, das verzehrende Feuer der Liebe gegen die ihr unähnliche Eigenschaft der Sünder. Die Aeußerung der Heiligkeit Gottes im Zornfeuer hat ihren Grund im Wesen Gottes, ist aber demselben an sich fremd. Physisch zu reden, so ist der Zorn Gottes das abstoßende Princip, seine Liebe das anziehende; beide

---

1) Gerhard Loci theol. Ed. Cotta Tom. III. p. 176. Scriptura *ἀνθρωποπαθῶς* tantum deo iram tribuit, notatur enim vindictae divinae effectus, non turbulentus dei affectus, — Ira dupliciter considerari potest 1) materialiter, quo respectu definitur sanguinis aut caloris, qui circa cor est, fervor et ebullitio; 2) formaliter, quo respectu definitur appetitus doloris vicissim adversario inferendi. Neutro autem modo proprie deo tribui potest ira. Non priore, quia corporalis ista motio in incorporea dei essentia locum non habet. Non posteriore, quia deus, utpote immutabilis *ἀπαθής* dolorem aut tristitiam pati nequit, et proinde appetitus doloris vicissim inferendi in eo non habet locum.

sind Eins und fließen in der allein ewigen Anziehung wieder zusammen. Aber so lange die Liebe Gottes das Geschöpf nicht anziehen kann mit dessen Willen, so bleibt *dieselbe Liebe als Zorn* über ihm, wie eine Wolke, die der warme Sonnenstrahl zusammenzieht und nicht aufzulösen vermag." Erwartet man nun, daß nach diesen Grundlagen Christus an der Stelle der Sünder als Opfer für den Zorn Gottes dargestellt werde, so sind doch die Umstände dieser Folgerung nicht durchaus günstig. Nach Meyer's Aussage trifft der Zorn als das Gegentheil des Mitleids nicht den Sünder, sondern die Sünde. Als verhaltene Liebe deckt sich dieser Begriff nicht mit dem der Strafgerechtigkeit, welche den Sünder persönlich sucht oder seinen Stellvertreter, sondern er bezeichnet blos, daß eine Versöhnung nicht Gottes, sondern der Menschen nöthig ist. Denn „den *Grund* der Zornäußerung im *Geschöpf* (also die effective Sünde) aufheben, heißt das Geschöpf mit der ewigen Liebe versöhnen" (a. a. O. S. 174).

Indessen wenn auch Meyer zunächst in dieser von Oetinger und Menken vorgebildeten Richtung weiter geht, so lenkt er doch in jene Folgerung ein, die ihn von Menken bestimmt unterscheidet. Mit beiden erkennt er den eigentlichen Wendepunkt zur Versöhnung (der Menschen) in der Erhöhung Christi, welche für ihn der Lohn seines bis in den Tod vollkommenen Gehorsams und zugleich der Grund ist, die Strahlen seines verklärten Geisteslebens in die Gläubigen einfließen zu lassen, sie innerlich und äußerlich von Sünden und Tod lebendig zu machen, sie in der Heiligung wesentlich zu rechtfertigen und als gerechtfertigte Gotteskinder darzustellen nach dem Geiste der Heiligung. Aber das Leiden und der Tod Christi, welche zu seinem vollkommenen Gehorsam gehören, bezieht Meyer, abweichend von seinen Geistesverwandten, noch besonders auf die Tilgung und Tödtung der Sünde, sofern darin die „Sühne des Rechtes", eine „Löschung des Zornes durch die Liebe im Recht" enthalten ist, da Christus zwar nicht zu allen unseligen ewigen Todesfolgen der ersten Sünde verdammt werden konnte, aber in dem Mitgefühl mit der Sünde aller Zeiten am Kreuze die Marter der Hölle geschmeckt hat. So deutlich, wie man wünschen möchte, sind jene Formeln nicht, zumal da ihnen der Begriff des Zornes, wie er oben angegeben ist, nicht entgegenkommt. Und wenn auch die lutherische Ausprägung der Lehre durch Meyer erreicht sein sollte, so bleibt er der dem Lutherthum

entsprechenden Erprobung des Gedankens der Straffatisfaction Christi in der religiösen Erfahrung fern. Die Lutheraner nämlich bewähren sich die Richtigkeit desselben in der Gewißheit der Freiheit von Schuld und ewiger Strafe [1]); hingegen Meyer erkennt in Christi Tod eine Handlung der ewigen Strafgerechtigkeit gemäß der gleichartigen Erfahrung, wenn „wir mit ihm gekreuzigt werden" (a. a. O. S. 189), — und dies ist pietistisch. Sehr bemerkenswerth ist dabei die Adoption reformirter Lehrmotive, welche Meyer in dem Maße kund giebt, als er sich lediglich an der heiligen Schrift orientirt. Daß Christus durch die Erhöhung den Lohn für seinen Gehorsam empfangen hat, ist ja freilich von Paulus so deutlich ausgesprochen, daß die Schriftwidrigkeit der lutherischen Dogmatik in der Verneinung dieser Wahrheit außer Zweifel ist. In der Anerkennung derselben stimmen Meyer, Menken, Oetinger, Storr (S. 427), lauter biblische Theologen, der reformirten Lehre bei. Ebenso ist Meyer's Behauptung beschaffen, daß die Höllenfahrt Christi den vollständigen Tod, die tiefste Erniedrigung bedeute; nicht minder der Gedanke, daß man sich Christus bei dem Leiden am Oelberg im Zusammenhange mit der ganzen Menschheit denken müsse, als deren Haupt und Vertreter, worin sich wiederum Hofmann mit ihm berührt. Und das ist nicht zufällig. Denn auch über die Rechtfertigung spricht sich Meyer (a. a. O. S. 217) im Einklang mit demselben und auch gerade so doppelseitig aus, wie es die rein biblische Theologie nicht umgehen kann. Einerseits erfolgt in der Bekehrung „diejenige Rechtfertigung, welche nicht blos in Christus für alle Welt begründet und dem Vermögen nach vorhanden ist, und welche diesem bußfertigen Sünder jetzt wesentlich zugeeignet wird"; andererseits wird demselben „seine Buße und sein Glaube an Christi Verdienst als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. er wird so angesehen, als ob er nie gesündigt, sondern vielmehr dem göttlichen Gesetz gleich Christus

1) Vgl. Philippi a. a. O. S. 56: „Wer mir das dem Zorne Gottes als Lösegeld gezahlte Sühnblut des Sohnes Gottes, die der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugthuung unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi und damit die Rechtfertigung oder Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Verdienst dieses meines Bürgen und Mittlers, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi nimmt, der nimmt mir das Christenthum überhaupt. Ich wäre dann ebenso gern bei der Religion meiner Väter, des Samens Abrahams nach dem Fleische geblieben."

von jeher Genüge geleistet hätte." Und wiederum ist es reformirt (S. 297), daß Meyer nach der ersten Bekehrung und zugerechneten Rechtfertigung eine immer gründlichere, nämlich die Anerkennung der Heiligungswirkungen erwartet.

Wenn es darauf ankommen sollte, daß die Versöhnungslehre mit dem Grundgedanken Abälard's die Idee der Strafsatisfaction Christi verbinden müsse, so hat J. Tobias Beck[1]) dieser Anforderung möglichst entsprochen. Denn was oben (S. 282) an der orthodoxen Darstellung vermißt wurde, daß sie nicht der göttlichen Natur Christi entsprechend seine persönliche Lebens- und Todesleistung als Offenbarung der göttlichen Gnade, sondern dieselbe nur als Genugthuung und Verdienst an der Stelle der Menschen deutet, das stellt Beck in seiner Lehre voran. Und zwar führt er nicht nur den Gedanken Abälard's so aus, daß zugleich die dem ältern Pietismus eigenthümliche Ansicht von der Ueberwindung der Sünde in der Lebens- und Todesleistung Christi eingeschlossen wird, sondern er bestimmt auch die Anschauung von der Person des Mittlers und von dem Verhältniß seiner Thätigkeit zu seiner Person in einer bisher noch nicht vorgekommenen Vollständigkeit. 1) Wie Christus in seiner ewigen innergöttlichen Existenz mit dem Vater Eines Wesens ist, so repräsentirt er als Gleichbild Gottes dessen Liebe in aller Lebenswahrheit. 2) Wie er als das ewig bestimmte Oberhaupt des Reiches Gottes Grund und Zweck der Weltschöpfung überhaupt und der Maßstab der sittlichen Bestimmung der Menschen ist, so ist er in seiner menschlichen Individualität vermöge der Versuchbarkeit Glied und Repräsentant des menschlichen Geschlechtes, vermöge seines Berufsgehorsams Repräsentant und Oberhaupt der bestimmungsmäßigen geistigen Menschheit. 3) Wie seine Gehorsamstreue die Vollziehung seiner persönlichen Vollendung war, so ist sie zugleich die factische Ausführung seines Mittlerberufs, sich der sündigen Menschheit anzueignen und dieselbe sich zuzueignen. 4) Da seine Gehorsamstreue alle effective Sünde in ihm ausschließt, da aber die Liebe sich darin zu bewähren hat, daß sie den sündigen Menschen sich dienstbar macht, so hat er das Böse als Leiden an sich kommen lassen; und indem im Gehorsam Leiden und Thun Eins sind, so

1) Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Erster Theil. 1841.

hat er in der Vollendung desſelben bis in den Tod die Sünde überwunden, in ſeiner Leidensgeduld ſie ihres Unwerthes überführt, und in der Hingebung ſeines Lebens an den göttlichen Gnadenwillen die Liebe des Vaters verklärt; ſeine ganze Stellung im Tode hat den Charakter der Gnade. 5) Indem ſeine Todeshingebung die ewige Lebenskraft als Offenbarungsgut für die Menſchen anzieht, und die in ihm wirkſame Lebensfülle aus dem irdiſchen Fleiſche entbindet, wird er durch die Auferſtehung wirkſam zur Entfaltung ſeines Lebensſchatzes, den er als das Haupt ſeiner Gemeinde in der Ausgießung des Geiſtes mittheilt. — Dieſe Gedankenreihe ſchließt ſich durch ihre allgemeine Anlage wie durch dieſen Ausgang an Oetinger, Menken, Stier, Meyer an, während die Ueberordnung des poſitiven Gedankens der Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Geſammtgehorſam Chriſti über die Negation der Sünde mit Hofmann's Anſicht übereinſtimmt. Allerdings ergiebt ſich eine formelle Incongruenz dieſer Ausführung mit der ausgeſprochenen Werthbeſtimmung der Perſon Chriſti, indem ſein Berufsgehorſam doch nur auf Repräſentation der Liebe Gottes gedeutet wird, nicht aber zugleich ſeine Stellung als Repräſentant und Haupt der geiſtigen Menſchheit oder der Gemeinde bewährt, wie dies bei Hofmann geſchieht. Beck kommt vielmehr in dem Maße auf die lutheriſche Vorſtellung zurück, daß Chriſtus erſt in der Erhöhung das Haupt der Gemeinde wird, als er die poſitiv mittleriſche Wirkung in die Mittheilung des Geiſtes ſetzt, wozu ſich die Vollziehung der Mittleraufgabe in dem individuellen Leben Chriſti nur als Vorbereitung verhält. Dies widerſpricht zwar der deutlichen Abſicht Beck's; allein dieſelbe konnte richtig nur ausgeführt werden, wenn der identiſche Stoff des Berufsgehorſams Chriſti als Repräſentation der Liebe Gottes an die Menſchen und als Repräſentation der zu verſöhnenden Menſchheit für Gott begriffen wurde.

Nun aber läßt es Beck nicht bewenden bei der durch den Berufsgehorſam Chriſti vollzogenen Ueberwindung und Ueberführung der Sünde. Denn da dieſelbe reelle Störung der Lebensmacht des göttlichen Willens iſt, und die Reaction des göttlichen Zornes, den Fluch und Tod auf den Sünder zieht, ſo bedarf es zur Erreichung des Liebeszweckes der Erlöſung einer Vermittelung, durch welche „die Liebe mit der Conſequenz des Zornes ſich ausgleicht innerhalb ihres gemeinſamen Lebensheerdes, der Heiligkeit."

Die Darstellung der Harmonie des innerweltlichen Willens Gottes, namentlich seines Zornes und seiner Liebe über dem Sünder, ist die Gerechtigkeit. Diese begründet das Gesetz der sittlichen Welt und verwaltet dessen Recht durch Belohnung und durch Strafe. Soll nun an die Stelle der durch die Sünde gestörten Ordnung eine neue treten, so muß sich die Gerechtigkeit theils in Strafe theils in Belohnung bethätigen. Dem entspricht einerseits das genugthuende Verdienst des Mittlers, andererseits das Gesetz des Glaubens, dem gemäß diejenigen gerecht gemacht werden, welche zum Mittler gehören. So vermittelt sich der Zorn Gottes mit der Liebe durch die gerichtliche Sühnung des Zornes zu der Versöhnung der Feindschaft der Sünde. Die Versöhnung aber setzt die Sühnung nicht blos voraus, sondern schließt sie in sich, da Gott die Sühne nicht blos acceptirt, sondern selbst veranstaltet. Und wie die Versöhnung der ganzen Menschheit in corpore gilt, so muß die gesammte Versöhnungsgnade im Mittler ebenso reell göttlich dargeboten, wie von der Menschheit als ihr einverleibtes Liebesleben empfangen sein, von wo aus der Gnadenerwerb der Einzelnen erst abzuleiten ist. Wie diese Postulate an der Deutung des Leidens und Todes Christi als Strafsatisfaction bewährt werden, kann übergangen werden. Hingegen kommt nur in diesem Zusammenhange die oben (unter Nr. 2) angeführte dreifache Qualität Christi als Repräsentant Gottes wie der sündigen Menschheit zur Geltung; und die Ansicht Beck's stimmt wenigstens insoweit mit der von Hofmann überein, als auch er die Versöhnung als den directen Inhalt der im Berufsgehorsam sich vollziehenden Person Christi darstellt.

Allein die Idee der Strafsatisfaction Christi, durch deren Aufnahme sich Beck von Hofmann unterscheidet, steht bei ihm in einer eigenthümlichen Beziehung, in Folge deren diese Annäherung an die lutherische Lehrweise durch eine bedeutende Abweichung von derselben im Begriff der Rechtfertigung compensirt wird. Die lutherische Orthodoxie begründet nur die Strafsatisfaction Christi auf die Gerechtigkeit Gottes, hingegen die Rechtfertigung der Gläubigen auf seine Gnade; demgemäß hat jene effectiven, diese imputativen Charakter. Beck begründet beides in der göttlichen Gerechtigkeit, die in ihren beiden Arten, der strafenden wie der belohnenden, effectiven Charakter hat. Daraus folgt, daß die Sühnung der Sünde durch Christus das fortgehende Gericht über

dieſelbe im Leben der Gläubigen nach ſich zieht, und daß die Herſtellung des Rechtes in der Perſon des Mittlers als wirkliche Begabung der Menſchheit die Gerechtmachung der Gläubigen begründet. Beck ſieht es ebenſo an, wie Meyer (S. 625), daß der Sühnwerth des Todes Chriſti ſich in der Kreuzigung der Sünde im Gläubigen abſpiegelt, und nicht in der Nichtzurechnung der Sündenſchuld und ihrer Strafe [1]). Wie hierin das vorwiegende pietiſtiſche Intereſſe an der effectiven Heiligung auftritt, ſo begnügt ſich auch Beck nicht mit dem lutheriſchen Gedanken der Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, ſondern folgert aus ihr die Vereinigung mit derſelben durch den Geiſt des Mittlers, welche im Glauben ſtattfindet. Die Entſchuldung nämlich, ohne welche der Sünder doch nur Sünder und nicht gerechtfertigt wäre, tritt erſt ein, wenn mit dem Alles bedingenden Glauben eine zwar nicht fertig eingegoſſene, aber zum lebendigen Geſetz gewordene Gerechtigkeit conſtituirt iſt. Demgemäß iſt die Heiligung die Fortbildung der Rechtfertigung, und die entſchuldende Gewiſſensreinigung hat ſich zu bewähren in der Realiſirung der Sündenreinigung, als Entſündigung, als Erlöſung von der Sünde bis auf den Wandel hinaus. Dies iſt, wie geſagt, durchaus im Sinne des ältern Pietismus, und höchſtens in der Zuverſicht der exegetiſchen Begründung dieſes Sinnes von Rechtfertigung überbietet Beck die übereinſtimmenden Vorgänger. Allein bei den mannigfachen Berührungen zwiſchen Beck und Hofmann ſoll noch daran erinnert werden, daß der Erſtere den judiciären Sinn der Rechtfertigung deshalb ſo weit wegwirft, weil er die gemeinſame Anſchauung der Verſöhnung und Rechtfertigung der neuen Menſchheit oder der Gemeinde in der Perſon Chriſti ſelbſt nicht mit der nothwendigen Genauigkeit vollzieht. In der Perſon Chriſti kann die Verſöh-

1) A. a. O. S. 553: „Die Sünde im Mittler richtend und ſeine Gerechtigkeit belohnend, organiſirt ſich die Gerechtigkeit in ihm als das neue Geſetz des Glaubens an ihn, von dem aus wieder ihre richtende Macht über alles Fleiſch geht, die Sünde dem Tode überweiſend, daß der Menſch entweder ihr abſtirbt oder in ihr erſtirbt, im erſten Fall in und gemäß der neugebildeten Gerechtigkeit den vollen Lohn des Lebens, im andern Fall in und gemäß dem fortwuchernden Unrecht die volle Strafe des Todes empfängt; durch Beides aber endigt die göttliche Gerechtigkeit in der vollen Organiſation einer von aller Unordnung gereinigten, die Gerechtigkeit Gottes widerſpiegelnden Welt.“

nung zwischen Gott und der Menschheit angeschaut und begriffen werden; aber die Gnade ist in Christus nicht schon, wie es a. a. O. S. 565 heißt, wirkliche Begabung der Menschheit, sondern ideelle; diese Bestimmung von Seiten Gottes wird also nur, wie es Hofmann meint, in der Form göttlichen Urtheils gedacht werden können.

Was nämlich an dieser „Christlichen Lehrwissenschaft" befremdet, ist der Mangel der wissenschaftlichen Form; denn scharfe Begriffsbestimmung und Vollständigkeit der Definitionen fehlen ebenso wie ein theoretisches Beweisverfahren. Hiegegen verhält sich Beck ebenso abweisend wie Hofmann, weil er im Sinne Bengel's das in der Bibel angelegte Gedankensystem blos durch Exegese und Intuition meint erheben zu dürfen. Diese Art von Theologie wird ferner absichtlich von aller Geschichte der Theologie isolirt, und zwar nicht blos insofern, als dieselbe eigentliche Wissenschaft ist, sondern auch insofern, als sie den Zusammenhang der die Kirche leitenden religiösen Ideen darstellt. Indem Beck seine Lehre von der Rechtfertigung ausführt, deren pietistische Bedingtheit außer allem Zweifel ist, verhält er sich vollkommen gleichgiltig dagegen, daß die von ihm abgewiesene Gestalt dieser Idee die Reformation beherrscht; weder erhebt er, noch beantwortet er die Frage, welches religiöse Interesse sich daran knüpft und wie sich dasselbe zu seinem eigenen verhält. Er will freilich nur die Christliche Lehrwissenschaft „nach den biblischen Urkunden" darstellen, und diese sind ja offenbar gleichgiltig gegen die Reformation des 16. Jahrhunderts; also scheint er über das Bedenken erhaben zu sein, welches eben ausgesprochen ist. Allein die Urheber der neutestamentlichen Urkunden sind nicht gleichgiltig gegen die Entwickelung der Kirche zu ihrer Vollkommenheit; die Reformation hat ihren Werth in einem specifischen Streben nach Vervollkommnung der Kirche; also steht die pietistische Sorglosigkeit gegen die Abweichung einer gewissen Lehrform von der religiösen Intention der Reformatoren und die allgemeine Gleichgiltigkeit gegen die Geschichte der Kirche und ihrer Lehrentwickelung doch im Mißverhältniß zu dem universellen Impuls, der von den Urkunden des Christenthums ausgeht. Auf die Mehrzahl der dogmatisch-theologischen Arbeiten der neuern Zeit, am meisten aber auf diese „Christliche Lehrwissenschaft" paßt das Wort des Propheten: „Ein Jeglicher sah auf seinen Weg"; deshalb bleibt die vielseitige An-

regung zu fruchtbarer Umgestaltung der Theologie, welche sie darbietet, für die Kirche möglichst unwirksam. Aber die biblische Theologie, welche aus dem Schooße des Pietismus hervorgegangen ist, will sich eben in dieser Art behaupten, und deshalb wird mit der theoretischen Form jede Rücksicht auf die Geschichte der Theologie ausgeschlossen.

75. Die Betrachtung der Bengel'schen Schule hat ergeben, daß der ältere Pietismus, welcher in ihr einen erheblichen Einfluß auf die Theologie der Gegenwart ausübt, theils dem orthodoxen Gedanken der Strafsatisfaction Christi abgeneigt bleibt, theils denselben aus einem ganz andern Motive vertritt, wie das Lutherthum, und dabei der formellen Zuspitzung fern bleibt, welche der Gedanke früher gefunden hat. Der Uebergang des modernen Pietismus zu der orthodoxen Lehrform hat deshalb keinen directen und nothwendigen Zusammenhang mit diesen Erscheinungen, wenn auch Joh. Friedr. von Meyer in jenen Kreisen eine eigenthümliche Auctorität behauptet hat. Jener Uebergang knüpft sich im Allgemeinen an die Evangelische Kirchenzeitung und an den Namen Hengstenberg's, ihres Herausgebers durch fast 42 Jahre. Wenn der Charakter der Erweckung und des von der Brüdergemeinde aus in die evangelische Kirche Deutschlands übergeleiteten modernen Pietismus richtig bestimmt worden ist, so war dieser Mann durch seine Geistesart sehr wenig geeignet zur Theilnahme an jener religiösen Richtung. Ohne Schwung und Eigenthümlichkeit der Phantasie und ohne Feinheit des Gefühls brachte er kahle Verständigkeit und Zähigkeit des Willens als seine hervorstechenden Eigenschaften in den Kreis der Erweckten mit. Demgemäß hat er auch deren Interesse sich nur so anzueignen vermocht, daß er an der Stelle der Phantasie die Fülle der typischen gesalbten Reden in Bewegung setzte, an der Stelle des Gefühls die Rechthaberei für Alles ausübte, was in dem wechselvollen Laufe der Jahre die Sache der Partei zu fördern Aussicht gab. Diese aber leitete er auf die Beherrschung der Kirche hin, indem er sie mit den Interessen der politischen Stagnation und Reaction verband. Die von den Gelehrten der Evangelischen Kirchenzeitung prätendirte Kirchlichkeit führte sie nun den Umständen gemäß zur Repristination der lutherischen Dogmatik, namentlich in den Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung. Denn in formeller Hinsicht entspricht

die Tendenz der lutherischen Orthodoxie, vor allem Andern oder auch auf Kosten alles Andern die Gewißheit der Versöhnung und Rechtfertigung durch Christus zu gewinnen, dem Typus der Herrnhutischen Frömmigkeit, in welchem man sich bewegte; während der ältere Pietismus in seiner Richtung auf die persönliche Heiligung das Widerspiel gegen beide hält. Deshalb ist es bedeutsam, daß die Menken'sche Versöhnungslehre schon 1830 von Steiger, nachher 1837 noch einmal, und zwar nicht blos in Hinsicht der christologischen Voraussetzung, bestritten wurde. Hierin liegt nichts Anderes als die Auseinandersetzung des Pietismus im „Gesellschaftscostüm" mit dem im „Conventikelgewande", um mich der prägnanten Ausdrücke Tholuck's zu bedienen. Setzte also der moderne Pietismus, um seine Kirchlichkeit zu bewähren, den Fuß auch auf den Nacken seines ältern Verwandten, so konnte es ferner für die Kirchenzeitung gar nicht in Frage kommen, ob man sich der lutherischen oder der reformirten Dogmatik anschließen wollte. Denn obgleich der Herausgeber reformirter Herkunft war, so kannte er die reformirte Dogmatik ebenso wenig wie irgend einer der theologischen Zeitgenossen; und was man von ihr wußte, nämlich daß sie auf die Prädestinationslehre gegründet sei, stieß die durchaus modernen Menschen ab, welche in dieser Hinsicht nicht verleugnen können, daß sie Kinder der Aufklärung waren. Nimmt man hinzu, daß auch die theologischen Vertreter der Union damals an nichts weniger dachten als an die reformirte Dogmatik, — erst Schweizer hat sie 1844 überhaupt wieder entdeckt, — so verstand es sich von selbst, daß die Herrnhutische Erweckung ihre dogmatische Festigkeit und ihr exclusiv kirchliches Gepräge gerade in der Wiederaufrichtung der lutherischen Tradition suchte, lange bevor Hengstenberg aus kirchenpolitischen Gründen der Union absagte, unter deren Schutz sich doch der moderne Pietismus zu einem anspruchsvollen Factor in der Kirche entwickelt hatte.

Der Verfasser der Abhandlung „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre"[1]), welche sich speciell auf Anselm, Grotius, Menken, beiläufig auch auf Socinus, Thomas,

1) Evangelische Kirchenzeitung 1834. 37. 38. — Baur's (a. a. O. S. 679) Vermuthung, daß Sartorius der Verfasser sei, ist von demselben (Lehre von der heiligen Liebe II. S. 70) für unbegründet erklärt worden. Ich glaube den Verfasser in einem noch lebenden Theologen zu erkennen.

Duns, de Wette bezieht, hat zum Zwecke der Polemik seine eigene positive Ansicht eingestreut. Wie nun jener Gelehrte selbst ein geschichtliches Verständniß des Verlaufs der Versöhnungslehre weder beabsichtigt, noch durch seine unruhige und zerhackte Darstellung des Stoffs hervorgebracht hat, so kommt es hier auch nur darauf an, seine eigene Ansicht insofern zu charakterisiren, als daraus die von der Kirchenzeitung eingeschlagene theologische Richtung erkannt wird. So weit nämlich die Stellung dieses Gelehrten geschichtlich orientirt ist, behauptet er die stoffliche Congruenz der Lehre Anselm's mit der Bibel, und obgleich er selbst sie für formell unvollkommen erklärt, so meint er dennoch, daß die Gegner oder die „Feinde" dieser Lehre, indem sie dieselbe bestreiten, an Christus selbst Anstoß nehmen! Hiemit ist der neue Dogmatismus in bezeichnender Weise inaugurirt; die Anerkennung des Anselmischen Schema der Genugthuung Christi an Gott ist als die unumgängliche Bedingung des Christenthums proclamirt; das theoretische Mittel ist dem Grunde und Zwecke der Religion an Werth gleichgestellt. Die Bestreitung Menken's läuft denn auch darauf hinaus, daß die der Strafsatisfaction Christi entsprechende Gewißheit der Sündenvergebung durch ihn nicht das entscheidende Gewicht empfange. Indessen erkennt der Mann doch an, daß die „orthodoxen Dogmatiker unserer Kirche" die Heiligung systematisch zu sehr von der Rechtfertigung getrennt und das Gemeinsame beider mehr zurückgestellt haben; es sei ein Verdienst der neuern Zeit, namentlich Schleiermacher's, die stellvertretende Stellung Christi zur Menschheit, worauf Rechtfertigung und Heiligung ruht, mehr in der Totalität seines Lebens und in der Bedeutung seiner Erniedrigung und Fleischwerdung überhaupt zu begreifen. In seinem eigenen Namen behauptet er nun zu diesem Zweck, daß der menschgewordene Gottessohn die Tilgung der menschlichen Sündenschuld und *der Sünde selber* übernommen habe; er habe dies in der menschlichen Natur, ja *als die menschliche Natur* gethan; somit ist in ihm die menschliche Natur selbst entsündigt. Verräth nun aber dieses Fortschrittsgelüst nichts weniger als einen klaren Gedanken, obgleich ein entfernter Anklang an Athanasius und Gregor von Nyssa anerkannt werden darf, so ist dieser Gelehrte zwar deutlicher, wo es sich um die Reproduction der lutherischen Ueberlieferung handelt; aber als ob er sich der Bescheidenheit dieser Aufgabe schämte, spreizt er sich durch

Uebertreibungen der bedenklichsten Art. „Die Sünde ist Negation Gottes selbst. Das Verhältniß Gottes zur Sünde ist ein absolutes, es ist das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst. In diesem Verhältniß ist durch den Willen Gottes der Begriff der Strafe mitgesetzt. Mit dem, daß der Mensch der Sünde heimfällt, fällt er nothwendig dem Verderben und Tode heim. Die sich geltend machende Macht Gottes, welche zugleich Ausfluß seines Willens ist, ist als innerer Zustand im Verhältniß zur Sünde gedacht, sein Zorn. Das eigene Zurückkehren ist dem Menschen absolut unmöglich, weil das absolute Verderbensverhältniß sich nach ewigem Rechte an dem Menschen erweisen muß. Soll das Verderbensverhältniß gehoben werden, so muß nicht nur die Sünde ihre Schuld abtragen, sondern sie muß selbst getilgt werden für den Menschen. Der Mensch als Sünder ist dazu unfähig, also u. s. w." Diese Theologie bedurfte allerdings der Mischung von pathetischer Starkgläubigkeit und von geistreichem Haschen nach neuen Gedanken, um sich des Eindrucks der eigenen Dürftigkeit zu erwehren, und um den Lesern zu imponiren, deren Urtheilskraft zugleich durch die Darreichung von lauter theologischen Fragmenten in buntem Wechsel geschwächt wurde. Während diese Abhandlung aus directer Rücksicht auf die theologische Wissenschaft und deren Geschichte nicht einmal Erwähnung verdiente, so ist sie bedeutsam als Symptom der Stimmung und der Ansprüche an die Theologie, welche die Gelehrten der Kirchenzeitung in den Kreisen des Klerus zu verbreiten vermochten, der geistigen Atmosphäre, welche schließlich zur Aufnahme der kahlen Repristination längst verbrauchter Gedanken geneigt machte.

Jedoch bewährt sich jene Prätension des Fortschrittes, mit welcher diese reactionäre Richtung ihren Lauf begann, für die Lehre von der Strafsatisfaction Christi in einer Abhandlung von K. F. Göschel [1]), welche der eben beurtheilte Mitarbeiter der Evangelischen Kirchenzeitung als tiefgedachte Arbeit eines geistvollen Juristen mit hoher Anerkennung erwähnt. Es sind die Formen der Hegel'schen Dialektik, in denen dieser Jurist seine Rechtsbegriffe in den Dienst der Theologie stellt, welche als die

1) Das Strafrecht und die christliche Lehre von der Satisfaction. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. Erster Theil (1832) S. 468—494.

Wissenschaft des absoluten Geistes ihm für den Gipfel wie für die Grundlage aller Erkenntniß und Wissenschaft gilt. Er meint ferner den juristischen Begriff der Strafe, auf den es ihm ankommt, nach der Schrift als der Quelle aller Erkenntniß zu entwickeln, die er nicht, wie manche „liebe Christen“ blos nach einzelnen Stellen, sondern durch denselben Geist, der sie verfaßt hat, auszulegen sich getraut. Demgemäß wird die in der hergebrachten Lehre behauptete Entgegensetzung von Gerechtigkeit und Gnade, von Strafe und Vergebung verworfen. Die Strafe sei nicht einfach ein Uebel und die Begnadigung eines Verbrechers oder die Abolition eines Processes lasse doch eben den Verbrecher als solchen oder den Angeklagten nicht als unschuldig erscheinen. Die Strafe bedeute nicht blos die Herstellung des objectiven Rechtes gegen die subjective Willkür, sondern auch dessen Vermittelung mit dem subjectiven Willen, so daß „am Ende dem Rechte die Herzen wie von selbst aufrichtig zufallen.“ In diesem Verlaufe erweise sich das Recht selbst als Gnade, als Ausfluß der Liebe und die Strafe als Grund der Vergebung; denn „das Verbrechen wird eben durch die Strafe verziehen.“ Dem entspricht auch die Anforderung an das Verhalten des menschlichen Richters. Indem er die Strafgerechtigkeit als Ausfluß der Liebe zu dem Verbrecher zu üben hat, muß er mit dem Verurtheilten mitleiden, theils zur Erleichterung desselben, theils zur Schärfung seines Gewissens. Was in diesen Beziehungen sich unter Menschen sehr unvollkommen darstellt, soll in urbildlicher Vollkommenheit auf Gott zutreffen, dessen Verhalten der Grund für die nachgebildete Ordnung der Menschen ist. Denn der Gottmensch, welcher dem Wesen nach sowohl mit Gott dem Vater, dem strafenden Richter, als mit der sündigen Menschheit Eins ist, — „denn er ist die Menschheit ganz, die der Einzelne in Folge seines Abfalls nur theilweise ist,“ — aber als Person von beiden verschieden, führt die Strafe für die allgemeine Sünde nach jener Regel zur Vergebung hinaus. Nun sollte man erwarten, daß die Vergleichung in folgender Weise vollzogen würde, daß der Gottmensch als verurtheilender Richter mit der von ihm bestraften Menschheit mitleidet, daß er aber als Gottmensch dieses Mitleiden der Gesinnung durch die stellvertretende Uebernahme der Strafe erfüllt. Diese Formel wird jedoch von Göschel nicht gebildet, offenbar weil die Geschichte dazu nicht paßt. Denn

Christus hat nicht als Richter Uebel als Strafen über die Menschheit verhängt. Diese Function vielmehr, obgleich sie nach den Prämissen in der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen als das Erste und Hauptsächliche nachgewiesen werden mußte, wird anerkannter Maßen in die Zukunft gerückt. Göschel also bildet seine Formel nicht, wie man erwarten sollte, nach der Wesensidentität des Gottmenschen mit Gott und mit der Menschheit, sondern gemäß der persönlichen Verschiedenheit von beiden. „Durch seine Verschiedenheit von der im Wesen gleichen Person des Richters wird das Strafleiden für ihn wirkliches und hauptsächliches Leiden; darum erscheint es nach der persönlichen Verschiedenheit des Leidenden von den schuldigen Personen als stellvertretende Genugthuung; nach dem Wesen ist sie aber nicht stellvertretend, denn er ist dem Wesen nach Eins mit dem Schuldigen, ja er ist dieses Wesen, das er vertritt, vollkommener als der Einzelne, den er vertritt.“ Der zweite Satz der Formel wird trotz der vorangeschickten Bemerkung über den Schein, den das Leben erweckt, auf die Wesensidentität mit der Menschheit hinausgeführt. Daran erkennt man, daß der erste Satz falsch ist; denn in ihm kommt es auf die wesentliche Identität des Gottmenschen mit dem göttlichen Richter und auf sein Mitleiden bei der Verhängung der Strafe an; der Begriff des Strafleidens, der anstatt dessen eingeführt wird, ist in dem ersten Satz der Formel gänzlich unmotivirt.

Durch diesen logischen Fehler hat sich Göschel die Incongruenz seiner Theorie mit der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen verhüllt. Aber auch die Prämissen über das Verhältniß zwischen Strafe und Vergebung sind im Widerspruch mit seiner Absicht. Was er nämlich entwickelt, ist nicht der juristische, sondern der pädagogische Begriff der Strafe. Diese Form der Strafe beruht direct auf der Liebe; die in ihr enthaltene Gerechtigkeit bewährt die Liebe, „wie wir aus der Kinderstube wissen“ (a. a. O. S. 483); in diesem Begriffe der Strafe ist die Vergebung von selbst begründet, durch sie wird die Unart verziehen. Aber daß durch criminelle Strafe das Verbrechen verziehen werde, wie Göschel ausspricht, bezeichnet die Verwirrung, in der sich sein Gedankengang bewegt; und die rechtliche Strafe gilt trotz seiner entgegengesetzten Annahme als rechtliche Strafe, auch wenn sie den Verbrecher zu nichts weniger führt, als zur Anerkennung seiner sitt-

lichen Schuld und der Gerechtigkeit der über ihn verhängten Uebel; in dieſem Zweck iſt alſo auch nicht das weſentliche Merkmal der criminellen Strafe ausgedrückt. Ebenſo bewährt ſich die Forderung des Mitleidens als weſentlicher Bedingung der Strafverhängung nur im pädagogiſchen Verfahren; zur Criminaljuſtiz aber verhält ſich dieſe Geſinnung des Richters nur zufällig, und bleibt für deren Ausübung unwirkſam. In der pädagogiſchen Strafgerechtigkeit iſt jedoch eine Stellvertretung des Schuldigen durch den Unſchuldigen ebenſo wenig begründet, wie in der Criminaljuſtiz. Wenn vielmehr feſtſteht, daß in jenem Gebiete die Vergebung gerade durch die Strafe vermittelt wird, ſo würde der Zweck der Herſtellung des Sinnes für Gerechtigkeit im Allgemeinen durch ſtellvertretendes Strafleiden eines Andern verfehlt werden; oder wenn dennoch ausnahmsweiſe eine Strafe, die aus Verſehen den Unſchuldigen getroffen hat, pädagogiſch als wirkſam für den Schuldigen erſcheint, ſo fällt ſie, „wie wir aus der Kinderſtube wiſſen," unter die Kategorie des Strafexempels. Demnach würde Göſchel, wenn er ſeinen Prämiſſen gemäß die Straſſatisfaction Chriſti folgerecht beurtheilt hätte, weder dieſe Werthbeſtimmung des Leidens Chriſti noch ihre Nothwendigkeit erreicht, ſondern ſich lediglich zur Seite von Grotius wiedergefunden haben.

In der gleichen Richtung, den Gedanken der Straſſatisfaction Chriſti der juriſtiſchen Beſchränktheit zu entkleiden und ethiſch zu vertiefen, bewegt ſich Ernſt Sartorius[1]). Allerdings entſpricht es ſeiner Gemeinſchaft mit der evangeliſchen Kirchenzeitung, daß er jenen Gedanken feſthalten will. Allein es wird ſich fragen, ob es ihm gelingt, durch die Deutung des Geſammtgehorſams Chriſti als Opfer und durch ſeinen Begriff der Sühne das juriſtiſche Element der alten Lehre ſeiner Abſicht gemäß aufrecht zu erhalten und in ſeine Anſicht einzuſchließen. Zunächſt erinnert die Voranſtellung des Opferbegriffs und die Zurückſtellung

1) Die Lehre von der heiligen Liebe. Zweite Abth. Von der verſöhnenden Liebe. 1844. — Der Spur von Sartorius folgen mit mehr oder weniger Deutlichkeit H. Martenſen, Chriſtliche Dogmatik (1849). Aus dem Däniſchen 1850; W. F. Geß, drei Abhandlungen über die Verſöhnung in den Jahrbüchern für deutſche Theol. II. III. IV. 1857—59; Herm. Plitt, Evangeliſche Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. Zwei Bände. 1863. 64.

der juriſtiſchen Präciſion in dem Gebrauch des Begriffs der Genugthuung an Limborch (S. 343). Dann aber entfernt ſich Sartorius vom Lutherthum in der Behauptung, daß das Opfer Chriſti nicht einem Geſetze der Werke, ſondern dem ewigen Geſetze der Liebe und der Selbſtverleugnung entſpreche; deshalb wird ausdrücklich darauf verzichtet, eine quantitative Aequivalenz des Leidens Chriſti mit der durch die Sünde verſchuldeten Strafe der Menſchheit nachzuweiſen. Denn es handelt ſich um die Erlöſung nicht von der Strafe, ſondern von der Schuld[1]). Dieſe ſei die weſentliche urſprüngliche Strafe der Sünde, und von aller andern Strafe könne man nur frei werden unter der Vorausſetzung, daß man gänzlich von dem Schuldverhältniß enthoben iſt. Zu dieſem Zweck aber ſei eine poſitive Genugthuung in der Erfüllung des Geſetzes nöthig, die Gott als der Verſöhnende durch die Sendung des ſündloſen Gottmenſchen veranſtaltet hat, jedoch ſo, daß er ſelbſt durch deſſen Geſammtgehorſam, durch das Opfer ſeiner vollen Selbſtverleugnung verſöhnt wird. Wie nämlich das Opfer ſeinen vollen Werth nicht in einer objectiv-ſachlichen Leiſtung, ſondern in der perſönlichen Hingabe an Gott hat, ſo bewährt es ſeine Beſtimmung, unter Vorausſetzung der Sünde, in der willigen Erduldung der Leiden, welche als Strafe verhängt ſind. Freilich an ſich iſt dem Sünder dieſe Willigkeit nicht möglich, und deshalb kann nicht Jeder für ſich oder für andere dieſe verſühnende Leiſtung hervorbringen. Dies erreicht Chriſtus, indem er als der Sündloſe zugleich das Haupt der menſchlichen Gemeinſchaft war, indem er als der Gehorſame und Gerechte in ſeiner Barmherzigkeit gegen die Menſchen das Mitgefühl mit ihrem Leiden trug, welches der Sünden Sold iſt. So hat er durch ſeine dem Geſetze entſprechende vollkommene Liebe im Leiden und Tode die Sünde geſühnt, und indem Gott dies Opfer angenommen hat, hat er der von Chriſtus vertretenen Menſchheit ihre Schuld vergeben.

Zweierlei iſt in dieſem Gedankengange neu und der lutheriſchen Tradition entgegengeſetzt. Der Begriff des Geſetzes iſt ethiſch und nicht rechtlich gefaßt; und der Begriff der Sühne iſt von dem der Strafe unterſchieden. Iſt aber dies der Fall, ſo mußte der Begriff auch poſitiv beſtimmt werden; und da dies von den ge-

1) Hier kommt alſo Tieftrunk's Diſtinction zur Geltung (ſ. o. S. 466).

nannten Theologen unterlassen wird, so dient zum Verständniß ihrer Meinung die Bemerkung, daß Sühnen, wenn es nicht „die Strafe entrichten“ bedeutet, nur den Sinn hat „Frieden stiften“. Ist nun aber, nach Sartorius, das selbstverleugnende willige Leiden göttlicher Strafe das sühnende Opfer seiner Idee gemäß, so bewährt sich der Begriff des Sühnens nicht erst in einer über diesen Act selbst hinausgehenden Wirkung, sondern schon in der Rückwirkung des Actes auf die Empfindung des Subjectes. Die willige Erduldung von Uebeln setzt das Subject in Frieden mit den Uebeln selbst, verwandelt die Unlust an ihnen in eine gewisse Lust, biegt ihren Werth als Strafe in die Bedeutung göttlicher Zucht, also relativer Wohlthat um. Wenn nun Christi liebevolles und geduldiges Eingehen in die Leiden, welche für die Sünder den Werth der Strafe haben, sühnend wirkt, so hat das zunächst keinen andern Sinn, als welchen Schleiermacher (S. 515) mit Versöhnung durch Christus bezeichnet, daß indem er „sein eignes Gut mittheilt“ [1]), er die Menschen, die zu ihm gehören, mit den sie treffenden Uebeln, also mit der ganzen von Gott gestellten Ordnung des Lebens aussöhnt. Diese Uebereinstimmung bewährt sich ferner daran, daß Sartorius (a. a. O. S. 68) wie Schleiermacher (S. 524) die genugthuende Wirkung des hohenpriesterlichen Thuns Christi in der barmherzigen Liebe erkennt, womit er sich für uns vom Throne Gottes herab in tiefster Entäußerung dahingegeben hat, also in der Richtung auf uns, nicht auf Gott. Wenn außerdem doch der der Orthodoxie analoge Gedanke aufrecht erhalten wird, daß dieses eine Leistung zur Versöhnung Gottes selbst sei, wodurch auch der Friede zwischen Gott und den Menschen vermittelt ist, so lenkt damit Sartorius wieder in die Analogie mit Limborch ein. Die Erfüllung des Gesetzes der Liebe durch Christus als Repräsentanten der Menschheit, diese Herstellung der sittlichen Weltordnung macht es Gott möglich, den ungehinderten Liebesverkehr mit den Gläubigen eintreten zu lassen. Indem also die Sühne Christi eine außerordentliche Leistung ist, zu der er für sich nicht verpflichtet war, so bildet sie gemäß ihrer Freiwilligkeit ein Verdienst [2]). Wenn

1) Sartorius a. a. O. S. 62.

2) Dieser Ausdruck ist von mir gewählt, wie der Satz, dem er angehört, meine Folgerung ist, um die Tragweite der Meinung von Sartorius deutlich zu machen.

ferner Gott darauf hin den Menschen die Schuld vergiebt, so kann bei der Ausschließung der Nothwendigkeit des Rechtsverfahrens aus dem ganzen Zusammenhang auch nur an einen freien Entschluß Gottes gedacht werden, welchen Sartorius dadurch ausdrückt, daß das Opfer Christi in seiner Vollkommenheit vom Vater angenommen worden ist (a. a. O. S. 75). Die materielle Deutung des Verdienstes Christi als Sühne ist allerdings für Limborch fremd geblieben; hingegen in der formellen Ordnung der Begriffe kommt Sartorius auf dessen Vorbild ebenso bestimmt heraus, als er das lutherische Begriffsschema vermeidet. Es ist bemerkenswerth, wie die Absicht der ethischen Vertiefung des Begriffs der Strafsatisfaction Göschel eigentlich nicht über Grotius hinausführt, und Sartorius in die Nähe von Limborch bringt.

Die volle und unumwundene Repristination der lutherischen Lehrüberlieferung erreichte ihre literarische Erscheinung erst in der Epoche der gesteigerten politischen und kirchlichen Reaction seit 1850. Und zwar erreicht sie durch Thomasius hindurch ihre Höhe in Philippi's „Kirchlicher Glaubenslehre" [1]). Der Erstere begeht noch einige Abweichungen von der correcten Darstellung der Väter, indem er Einiges von Sartorius annimmt. Diese nicht unwesentlichen Schwankungen beurtheilt Philippi so, daß „auch hier noch nicht die Sicherheit und das Vollmaß der kirchlichen Erkenntniß wiederum vollständig erreicht scheint." Ueber Philippi selbst bezeugt jedoch Hofmann [2]), daß derjenige, dessen systematische Thätigkeit in der Theologie darin besteht, überlieferte Sätze in überlieferter Form an einander zu schieben, allerdings nicht leicht in den Fall kommen wird, Fehler zu machen. Schade, daß Hofmann nicht beachtet hat, wie Philippi, in der gegen Hofmann gerichteten Schrift, den hier gerade unerwarteten Fehltritt begeht, die Bedeutung des Todes Christi auf das Strafexempel hinauszuführen [3]). Indessen da beide Dogmatiker die Absicht ver-

1) Thomasius, Christi Person und Werk. Dritter Theil, erste Abtheilung. 1859. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre. Vierter Theil, zweite Hälfte. 1863.

2) Erste Schutzschrift S. 2.

3) A. a. O. S. 41. 42. „Nicht sowohl darauf kommt es an, daß Christus eben das gethan und eben das gelitten, was wir hätten thun sollen, sondern vielmehr nur darauf, daß die durch die Sünde absolut negirte un-

folgen, die lutherische Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung zu reproduciren, und da die geringen Abweichungen, die Thomasius begeht, durch Philippi (a. a. O. S. 234) schon registrirt sind, da andererseits ich die lutherische Lehre in ihrer berechtigten Eigenthümlichkeit oben im sechsten Capitel vorgeführt und erörtert habe, so bin ich in der angenehmen Lage, die Darstellung der Lehrweise der Genannten mir zu ersparen. Nur zwei Bemerkungen drängen sich auf.

Zuerst nämlich entwickeln Beide den Zusammenhang der lutherischen Versöhnungslehre auf Grund der Postulate, welche das individuelle religiöse Bedürfniß stellt, so wie Thomasius überhaupt die subjective Erfahrung als berechtigten Erkenntnißgrund für die dogmatisch-theologischen Wahrheiten handhabt. Das ist durchaus modern, und ist geeignet, die Objectivität der Lehre schwer zu compromittiren. Soll die von diesen Beiden gemachte religiöse Erfahrung als die in der Kirche normale gelten? Schon oben (S. 626) ist nachgewiesen worden, daß der Strafwerth des Todes Christi, der von Beiden als die sachgemäße Lösung der Verdammniß des Gesetzes über den Sünder postulirt wird, in dem religiösen Bewußtsein Anderer nur an dem Strafwerth der täglichen Buße des Gläubigen erprobt wird. Sollen deshalb von Meyer und Beck des vollen Antheils an der evangelischen Kirche für unwürdig erklärt werden? Oder wenn nun ein Gläubiger aus seiner Bereitwilligkeit, die ihn treffenden Uebel um Christi willen geduldig zu ertragen, im Sinne von Sartorius zwar den Sühnwerth des Todes Christi folgert, aber den Strafwerth verneint, ist er dazu in der evangelischen Kirche nicht berechtigt? Oder endlich wenn man mit Hofmann findet, daß in der juristischen Gleichung der Leistungen Christi mit unserer Schuldigkeit gar keine Anknüpfung für den lebendigen Glauben sich darbiete, ist man dann eo ipso aus der lutherischen Kirche excommunicirt? Wer hat die Dreistigkeit, diese religiösen Standpunkte in der Kirche auch nur indirect zu proscribiren? Derjenige, welcher seine individuelle Erfahrung von Zerschmetterung des Gewissens durch das Gesetz und von Gewissensberuhigung durch die Strafsatisfaction Christi für den normalen Standpunkt in der lutherischen Kirche betrachtet,

---

verbrüchliche Oberherrlichkeit und Alleinberechtigung der unendlichen Heiligkeit Gottes zur absoluten Geltung und Anerkennung gebracht werde.

mag ſich nur nicht darauf berufen, daß Luther ſelbſt auf die Allgemeingiltigkeit ſeiner gleichartigen Erfahrungen rechnet (S. 180). Denn dieſes Poſtulat iſt durch die Geſchichte der Kirche ſeit 300 Jahren als nicht allgemeingiltig erwieſen. Spener hat es auch ausgeſprochen, weder Gottes Wort noch die Erfahrung lehre es, daß alle Bekehrung auf ſolche Weiſe geſchehe. Wenn heroiſche Charaktere in ſolche Hölle geführt würden (er meint Luther), ſo betreffe das nicht ihre erſte Bekehrung, ſondern falle in ihren Gnadenſtand [1]). Deshalb ziehe ich in Zweifel, daß eine aus ſo individueller religiöſer Erfahrung begründete Glaubenslehre kirchlichen Charakter hat. Jedoch hat die ſubjective Begründung der vorgeblich kirchlichen Glaubenslehre ihre nächſte Veranlaſſung gewiß in der Stellung dieſer Richtung zur Bengel'ſchen Schule. Dieſe hat die Probe darauf gemacht, daß die neue Orthodoxie ſich nicht mehr als die bibliſche Theologie darſtellen kann, welche die heilige Schrift als die Quelle der Theologie erſchöpft; vielmehr wenn man diejenige Aufgabe ausführt, welche die alte Schule ſelbſt ſich geſtellt hat, ſo kommt man nicht zur Repriſtination der lutheriſchen Lehrüberlieferung. Aber die offene Anerkennung des Thatbeſtandes der Orthodoxie, daß man ein in der Ueberlieferung zu Stande gekommenes Glaubensſyſtem nachträglich an der Norm der dicta probantia der heiligen Schrift bewährte, würde gegen ein anerkanntes Princip der reformatoriſchen Theologie verſtoßen. Alſo poſtulirt man alle theologiſchen Wahrheiten von vorn herein aus der religiöſen Erfahrung und beweiſt ſie nachträglich wohl oder übel aus der heiligen Schrift. Hiedurch aber bewährt ſich die Herkunft dieſes modernen Lutherthums aus der pietiſtiſchen Erweckung.

Was zweitens die Form der Darſtellung betrifft, ſo zeigt ſich der Abſtand der beiden Dogmatiker von den Alten und ihr Anſchluß an den Betrieb der ſyſtematiſchen Theologie, der in der Zeit ſeit Schleiermacher eingeriſſen iſt, in der Ausſchließung auch derjenigen wiſſenſchaftlichen Abſicht, welche von den alten Orthodoxen verfolgt wird, nämlich der Abſicht auf Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Definitionen und auf ſyllogiſtiſche Widerlegung der Gegner. Es wird Dogmatik erzählt, und die Gegner bekommen Unrecht, ſchon weil ſie vom Lutherthum abweichen. Dabei wird

1) Bedenken III. S. 476. 588.

dann zur Vervollständigung des dogmatischen Textes ein dogmengeschichtlicher Bericht eingeflochten, wie er seit der Epoche des Rationalismus üblich geworden ist. Der Rationalismus befliß sich desselben, um die Veränderlichkeit der Lehren zu beweisen; die beiden Lutheraner wollen dadurch umgekehrt die Continuität der orthodoxen Lehre erkennen lassen. Daß in unserem Zeitalter in Deutschland eine Geschichtswissenschaft in Blüthe steht, ist allerdings an jener dogmengeschichtlichen Chronik nicht wahrnehmbar, welche namentlich in dem vorliegenden Falle so unvollständig ist, daß die Veränderung der Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung, welche der ältere Pietismus hervorgebracht hat, und ihr Grund völlig im Dunkeln bleibt, geschweige denn daß die in der Aufklärung wirksamen religiösen Motive, die neben der Auflösung der überlieferten Versöhnungslehre herspielen, und freilich kein Ziel finden, auch nur geahnt würden. „Ein Jeglicher sah auf seinen Weg," — heißt es auch hier; man kann aber von dieser Partei nichts Anderes erwarten, weil sie in religiöser Hinsicht den Standpunkt des Herrnhutischen Pietismus einnimmt, der seiner Natur nach sectenhaft und nur scheinbar kirchlich ist.

Daß gerade in der Lehre von der Rechtfertigung ungelöste Aufgaben vorliegen, praktische wie theoretische, dafür bietet die Schwenkung nach der altpietistischen Seite, welche Hengstenberg zu guter Letzt gemacht hat, einen schlagenden Beweis [1]). Es ist eine eigenthümliche Nemesis, daß dieser Mann durch den Eindruck, den seine Abweichung von der lutherischen Tradition auf Freund und Feind machte, sich genöthigt sah, daran zu erinnern, daß die alten Häupter des Lutherthums kaum jemals sich auf die Bekenntnißschriften berufen hätten, während er selbst keinen andern Maßstab je gehandhabt hat, — daß das Stabilitätsprincip an sich zu verwerfen sei, daß der rechte Schriftgelehrte aus seinem Schatze Neues und Altes in dieser Reihenfolge hervorzubringen habe. Wie ungünstig war seine Stellung, indem er hinzufügte, seine Wirksamkeit sei von jeher durch diese Grundsätze geleitet worden, da doch Jeder das Gegentheil festzustellen vermochte! Eine Selbsttäuschung lag wenigstens auch in dem An-

1) Ev. Kirchenzeitung 1866. Nr. 93. 94 (ein Vortrag über den Brief des Jakobus); 1867. Nr. 23—26 (die Sünderin, nach Lukas 7, 36—50); Nr. 47. 48.

ſpruch, daß etwas Neues in ſeinen Behauptungen enthalten ſei, daß der Glaube durch die active und erfolgreiche Liebe entwickelt und relativ vollendet werde, und daß den Stufen des Glaubens Stufen der Rechtfertigung entſprechen. Aber dieſe Selbſttäuſchung beruhte einfach auf der Unwiſſenheit, daß reformirte Theologen [1]) und daß Joh. Fr. von Meyer (S. 627) Gleiches ausgeſprochen haben. War es alſo etwa auch eine Selbſttäuſchung Hengſtenberg's, daß er ſeit vierzig Jahren die Perikope Lukas 7 ſo verſtanden haben will, daß das Maß der ſubjectiven Liebe das objective Maß der angeeigneten Sündenvergebung bilde (1867. S. 299)? Ich glaube jedoch dieſer Verſicherung Vertrauen ſchenken zu dürfen, und halte dies für das Wichtigſte in der Sache. Denn das perſönliche Intereſſe überwiegt in dem vorliegenden Falle das ſachliche an der Begründung ſeiner Behauptungen. Der exegetiſche Beweis, den Hengſtenberg für ſeine Meinung führt, iſt ſehr gleichgiltig; er iſt ſo ſophiſtiſch, wie man ihn von dieſem Manne erwarten kann; die Zahl der Gründe muß wie immer ihre Güte erſetzen; und eine dogmatiſche Conſtruction oder die nöthige dialektiſche Ausgleichung mit der lutheriſchen Lehrweiſe zu verſuchen, lag über die Befähigung des Herausgebers der Kirchenzeitung hinaus. Aber ich glaube es, daß Hengſtenberg auf dieſem Punkte von jeher altpietiſtiſch geſtimmt geweſen iſt; denn dies entſpricht ſeiner oben bezeichneten Geiſtesart, ſeiner hervorragenden Willenskraft und ſeiner nüchternen Verſtändigkeit. Ich zweifle alſo nicht an der Wahrheit ſeiner Bekenntniſſe in dem zweiten der bezeichneten Aufſätze; aber eben daraus ergiebt ſich dann nothwendig der Schluß, daß die Richtung der öffentlichen Wirkſamkeit des Mannes und ſeine perſönliche religiöſe Neigung ſich nicht gedeckt haben. Er hat öffentlich Alles dazu gethan, um die religiöſe Flüſſigkeit der von ihm dominirten modern-pietiſtiſchen Partei zum dogmatiſchen Lutherthum zu verfeſtigen; und zu guter Letzt erklärt er zur Rechtfertigung ſeiner von jeher gehegten altpietiſtiſchen Anſicht von der Bedingtheit der Sündenvergebung durch das Maß der Heiligung, daß das bloße Repriſtiniren des Lutherthums die Kirche tief hinunterbringen werde, da bei dem Mangel der entſprechenden Prämiſſen in der Gegenwart, der terrores con-

1) Schneckenburger, Comparative Dogmatik II. S. 73. Vgl. oben S. 279. Anm. 1.

scientiae, die Lehre von der Rechtfertigung als wohlfeile Abfindung mit der Heiligkeit des Gesetzes werde mißbraucht werden. Er hat jedoch offenbar jenen Weg seines öffentlichen Wirkens deswegen verfolgt, weil er in seinem individuellen Zuge zu dem altpietistischen Heiligungsstreben die Analogie zum Rationalismus gescheut hat (1867. S. 271). Deshalb hat er sich überwunden, und sich dem ihm heterogenen Herrnhutischen Typus des Pietismus angeschlossen; und damit die Disposition zum Rationalismus in seiner Seele nicht aufwache, hat er die ihm eigentlich fremde Lebensaufgabe in immer gesteigerten Ansprüchen seiner Rechthaberei rastlos verfolgt, er hat den freisinnigen Zug, zu dem er sich gewiß der Wahrheit gemäß bekennt, nicht über sich hinaus wirken lassen, da ihn der eingeschlagene Weg nothwendig zur Stabilität, zur Repristination, zur Reaction verpflichtete. So hat ihn sein Verhängniß festgehalten, und als er endlich einer zufälligen Veranlassung nachgebend, in dreister Aufrichtigkeit das lange unterdrückte Geheimniß seines Herzens kund giebt, da hat er freilich erfahren müssen, was die „Welt", hier in der Gestalt der verschiedenen kirchlichen Parteien, auf solche Ueberraschungen pflegt folgen zu lassen. Er ist nicht meines Amtes, bei diesem so gedeuteten Zusammenhange nach der Schuld zu fragen, die sich daran geheftet haben wird. Ich glaube auch nur Gerechtigkeit an dem Manne, der mir stets ganz fremd gewesen ist, geübt zu haben, indem ich den Contrast seiner Bekenntnisse mit seinem öffentlichen Wirken so zu lösen versucht habe. Denn mich leitet nur das sachliche Interesse daran, daß Hengstenberg die persönliche Probe dafür darbietet, daß der Widerspruch des alten Pietismus und des Lutherthums seine Lösung erwartet [1]).

---

1) Er sagt 1867, S. 271: „Es ist eine der größten Aufgaben der Gegenwart, den Schaden, welchen der Pietismus in der falschen Weise zu heilen suchte (nämlich durch Ueberordnung der Heiligung über die Rechtfertigung), in der rechten Weise zu heilen; und jeder Versuch nach dieser Seite hin sollte, wenn er aus ernstem redlichen Gemüthe und eindringender Beschäftigung mit der heiligen Schrift hervorgeht, mit liebender Theilnahme aufgenommen werden, statt mit roher Verketzerung zuzufahren." Obgleich Hengstenberg zu der letzten Warnung kein Recht hatte, — man sehe z. B. nur, wie er in dem Aufsatze über den Brief des Jakobus neben dem Dringen auf die Bethätigung der Liebe die malitiösesten Insinuationen gegen die „Vermittelungstheologie" ausspielt, — so hat er doch die Sache richtig beurtheilt.

76. Die Arbeit an der Versöhnungslehre, welche seit Schleiermacher erfolgt ist, zeigt einen unglaublichen Mangel an Zusammenwirken der Theologen, so daß das Gedächtniß nicht zureicht, um alle Spielarten der auch nur Einem Typus folgenden Ansichten zu beherrschen. Das ist die Folge theils der gegenseitigen Gleichgiltigkeit, theils des separatistischen Einflusses, den die verschiedenen Formen des Pietismus ausüben, theils des fast durchgehenden Mangels der wissenschaftlichen Disciplin. Indessen treten in dem Wechsel der Meinungen mehrere eigenthümliche Gedanken auf, welche mehr oder weniger Uebereinstimmung der Theologen erreichen, und in dieser Consistenz als eine Art von Ertrag der neuern Theologie betrachtet werden dürfen. Nämlich 1) macht sich durchgehende Uebereinstimmung darin geltend, daß die Versöhnung aus der Liebe Gottes abgeleitet wird. Und wo man die Versöhnung durch Christus auch nach dem Anselmischen Schema darstellt, trägt man Sorge, daß die Gerechtigkeit Gottes der Liebe nicht übergeordnet werde; in diesem Sinne geschieht es, daß man vielfach den Titel der Heiligkeit an die Stelle der Gerechtigkeit setzt. Auch die Repristinatoren der lutherischen Dogmatik verwahren sich demgemäß gegen die in der Orthodoxie behaupteten Gedanken, daß Gott durch die Genugthuung Christi von dem Zorn zur Gnade umgestimmt worden sei. Ob nun freilich diese beabsichtigte Correctur effectiv gelungen ist, wird später zu beurtheilen sein. Aber schon diese Absicht, die Liebe Gottes als das oberste Princip der Versöhnung durch Christus zu setzen, beweist, daß man sich an Luther anstatt an Melanchthon hält, welcher in diesem Punkte der eigentliche Urheber der lutherischen Orthodoxie ist. Den ersten Anstoß zu jenem Rückgang hat jedoch die Aufklärungstheologie gegeben. 2) Während die alte Orthodoxie die Liebe Gottes für die Versöhnung nur insofern verwerthete, als aus ihr die Sendung Christi und die Anrechnung seines Verdienstes gefolgert wurde, wird die Offenbarung derselben als Grund der Versöhnung durch das ganze Leben und Leiden Christi erstreckt, nicht blos von den Nachfolgern Schleiermacher's, sondern auch von Beck und Hofmann. 3) Die Stellvertretung der Menschen vor Gott, sofern sie in Christi Leben und Leiden anerkannt wird, wird fast durchgängig auf die Behauptung begründet, daß Christus auch in statu exinanitionis das Haupt der Menschheit, beziehungsweise der neuen Menschheit oder der Gemeinde sei, eine

Idee, welche die reifste Darstellung der Versöhnungslehre in der reformirten Theologie beherrscht, und durch Thomas bis auf Bernhard zurückverfolgt werden kann. 4) Theilweise wird der Zusammenhang des Leidens und des Thuns Christi in dem Begriffe seines Berufes aufgefaßt, wodurch es möglich ist, seine Leistung zugleich als pflichtmäßig und als wirksam für die Menschen zu begreifen, während der Begriff des Verdienstes Christi überall nicht mehr vorkommt. 5) Bei einem Theile derjenigen, welche den Gedanken der Straffatisfaction wieder aufnehmen, geschieht dies so, daß der juristische Sinn desselben durch den ethischen Gedanken der Sühne rectificirt werden soll; und wenn dies auch nur bei Sartorius zu einer Klarheit kommt, so erweckt gerade dessen Darstellung im Vergleich damit, daß selbst Thomasius und Philippi den Gedanken aufnehmen, die Aussicht, daß die Versöhnungslehre ihre richtige Vermittelung in einem andern Begriff des Gesetzes finden wird, als in dem des Rechtsgesetzes. 6) Die Reproduction der neutestamentlichen Anschauungen durch Beck und Hofmann gewährt die Aussicht auf die principielle Feststellung der schon von den Reformirten erkannten, aber auch von Melanchthon in der religiösen Vorstellung aufgefaßten Identität von Versöhnung und Rechtfertigung und auf Schlichtung der Controverse des ältern Pietismus gegen den neuern über die Priorität der Wiedergeburt oder der Rechtfertigung. Dieses sind, wie gesagt, Elemente, welche einem auf ihnen fußenden Versuch theoretischer Neubildung der Lehre die Aussicht eröffnen, Fühlung mit gegenwärtigen Tendenzen in der Theologie zu finden. Als Resultate aber können diese Gedanken noch lange nicht gelten, weil sie theils gar nicht deutlich definirt, theils nicht bewiesen, theils nur biblisch-theologisch orientirt sind, theils in unklarer Verbindung mit heterogenen Ueberlieferungen vorgetragen werden.

Indessen ist die ethische Tendenz der Auffassung der Leistungen Christi in der Richtung auf Gott, welche von Tholuck (S. 602) angedeutet, von Sartorius (S. 639) wenigstens in Einer Beziehung erprobt worden ist, in einem nicht geringen Maße von Präcision auch durch Schenkel exemplificirt worden [1]). Derselbe unterscheidet zwischen Versöhnung und Erlösung so, daß

1) Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Zweiter Band, zweite Abtheilung. 1859.

durch jene die Menschheit als solche in die Gemeinschaft mit Gott zurückversetzt ist, durch diese die individuelle Aneignung der Wirkungen der Versöhnung erfolgt; unter diesen Wirkungen soll die Rechtfertigung die besondere subjective Verwirklichung der Versöhnung selbst sein. Hierin ist das von Hofmann gefundene Problem anerkannt. Sofern nun Christus der Träger der Versöhnung ist, lehnt Schenkel ebenso die ausschließliche Geltung der Ansicht Abälard's wie die Annahme der Straffatisfaction ab. Allerdings erkennt er mit Jenem an, daß Gott in der Versöhnung sich mittheilt; allein Gott versöhnt nicht blos die Menschheit mit sich, sondern auch sich mit der Menschheit. Sein Zorn gegen die Sünde, welcher mit seiner Liebe gegen die Sünder vorausgesetzt ist, erwartet seine Aufhebung, indem die Lebensmittheilung in Christus in der Gestalt einer heilswirksamen That der Menschheit sich vollzieht, welche in Christus zu dem vollkommenen Ebenbilde Gottes hergestellt ist. Dadurch gewinnt die Deutung des Werkes Christi in der Richtung auf Gott einen Nachdruck für den Begriff der Versöhnung. In der Idee des Opfers nämlich, welche den Mittelbegriff bildet, trifft mit der Selbstverleugnung des Menschen die Offenbarung der versöhnenden göttlichen Liebe zusammen. Indem nun Christus in seiner Selbstverleugnung sein ganzes Leben bis in den Tod als das vollendete ebenbildliche Gottesleben ausgeführt, indem er in der Bewährung desselben die Sünde für sich überwunden und sie dadurch im Allgemeinen gerichtet hat, so hat er zugleich die göttliche Heilskraft in die Menschheit, die er vertritt, eingelebt, und zugleich vor Gott die Bürgschaft einer sündlosen Menschheit gegeben. Es leuchtet ein, daß der Charakter dieser Darstellung, welche im Wesentlichen mit Hofmann übereinkommt, durchaus ethisch bedingt ist; indessen kann gerade an ihr erkannt werden, daß sie eigentlich nur das Problem mit Hilfe zweifellos biblischer Ideen fixirt hat, daß aber das Gesetz, nach welchem dieser Zusammenhang als wahr erkannt wird, noch nicht ausgesprochen ist.

Einer andern Tendenz giebt Kahnis[1]) Ausdruck. Nur diejenige Lehrdarstellung soll, wie er meint, der Schrift gerecht werden, welche die Nothwendigkeit sowohl des Opfers als der

1) Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt. Dritter Band (1868) S. 401.

Strafe als des Gehorsams im Tode Christi beweist. Die Dogmatik müsse sich hüten, Einen dieser Begriffe zum allein berechtigten zu erheben, und in dem entgegengesetzten Verfahren liege der Fehler, welchen an ihrem Theile die Arminianer, die alte Schule und wiederum Hofmann begangen hätten. Wenn hierin das Programm der auf wissenschaftlichen Fortschritt bedachten lutherischen Theologie erkannt werden soll, so darf wohl zur Vervollständigung des „historischen" Charakters dieser lutherischen Dogmatik hinzugefügt werden, daß die gestellte Aufgabe mit einem hohen Maße von Umsicht und von formeller Sorgfalt durch einen lutherischen Theologen schon ausgeführt ist. Dies ist Ludwig Schoeberlein[1]). Derselbe betrachtet die Versöhnung als die Herstellung der Sünder in das Recht des Reiches Gottes, und gewinnt unter diesem Gesichtspunkt das alte Problem, wie sich in der Versöhnung die Liebe Gottes, ihre letzte Ursache, zu seiner Gerechtigkeit verhält. Aber damit will er nicht die Formeln der alten Schule billigen, welche sie im Widerspruch zu einander denkt, oder die Gerechtigkeit überordnet, sondern er will die Gerechtigkeit als immanentes Moment der Liebe zur Geltung bringen. Denn die Liebe ist das Wesen Gottes, der Wille der Selbstmittheilung, welcher im Verhältniß zu der ebenbildlichen Menschheit sich durch die Menschwerdung Gottes bis zur Vergottung der Menschheit im Reiche Gottes realisirt. Wie aber die Liebe überhaupt die Achtung voraussetzt und einschließt, die Anerkennung der selbständigen Persönlichkeit des Andern, so schließt die Liebe Gottes die Gerechtigkeit in sich, in welcher der Wille der Selbstmittheilung sich nach der Empfänglichkeit und Würdigkeit des Andern richtet und eventuell sich beschränkt. Dieses erprobt sich im Verhältniß zur sündigen Menschheit. Der Bruch der Liebesgemeinschaft und die Schuld dieses Unrechtes ist von unendlichem Gewichte wegen der Würde der Rechtsordnung Gottes, welche verletzt ist. Deshalb

1) Artikel „Versöhnung" in Herzog's Real-Encyklopädie XVII. (1863) S. 87—143. Vergl. desselben Abhandlung „Ueber die christliche Versöhnungslehre," Stud. u. Krit. 1845. S. 267—318. In der Deutung des Rechtfertigungsbegriffes schließt sich Schoeberlein dem pietistischen Schema an, und befolgt auch die bei von Meyer und Beck nachgewiesene Ansicht von der Correspondenz des Strafwerthes der individuellen Buße mit der Strafsatisfaction Christi (Ueber das Verhältniß der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung, Heiligung. Stud. u. Krit. 1847. S. 45 f.)

kann auch die Liebe Gottes nur ihre Gerechtigkeitsfunction ausüben in dem Urtheilsspruch des Gewissens und in der Verhängung der Uebel als Strafe, welche an sich ihre Consequenz in der ewigen Verdammniß hat. Indessen ist dieses Verhängniß nicht im Widerspruch mit der Liebe Gottes, da es die Achtung Gottes vor der persönlichen Selbständigkeit der Menschen bewährt, und da der Zorn, in welchem die Strafgerechtigkeit Gottes ihren charakteristischen Ausdruck findet, nur als Metastase der Liebe zu begreifen ist, als der active Liebesschmerz Gottes über die Sünde. Deshalb ist der Fluch, welchen der Zorn Gottes über das Natur- und Personenleben in Uebeln und Tod ausgegossen hat, zugleich eine Gewähr, daß die Liebe Gottes die Menschen nicht verlassen hat. Wie Gott die Menschen liebt, so leidet er mit ihrem Fluchleiden; in dieser Theilnahme begründet sich seine Gnade; in diesem Sinne ist sein Zorn ewig in seinem Erbarmen versöhnt, und der Schmerz seiner Liebe ist durch seinen Gnadenwillen ewig in die Einheit seliger Freude an der Menschheit aufgenommen. Denn Gott liebt die Menschheit ewig in seinem Ebenbilde, dem Sohne Gottes. Dieses ideelle Verhältniß, aus welchem die Menschwerdung des Sohnes nothwendig ist, wird durch ihn als das Haupt der Menschheit realisirt durch die Ausführung seines Lebensberufes, in welchem er seine persönliche Bestimmung zu freier selbständiger That hinausführt. Und wie die Liebe das Princip seines Lebens ist, so verläuft dasselbe in der Doppelseitigkeit der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen in dem Gehorsam gegen den Vater und in dem Mitgefühl mit den Sündern. Unter beiden Bedingungen ist sein Leben vor Allem die Selbstoffenbarung der Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit. Hierunter fällt auch sein Leiden, in das er aus Liebe einging, weil einmal das Uebel das gesammte Menschenleben bedingt, weil die gegen ihn angehende Macht des Satans nur durch die Ausdauer im Leiden bekämpft werden, weil nur sein eigenes Leiden das volle Mitgefühl mit der Tiefe der menschlichen Sünde entwickeln konnte.

Aber diese Bestimmung, nämlich die göttliche Liebe zu offenbaren, erschöpft nicht den Werth des Lebens und Leidens Christi; dasselbe hat auch noch eine doppelte Beziehung auf Gott selbst. So wie nämlich dessen Verhältniß zur Menschheit unter dem abgestuften Gesichtspunkte der Gerechtigkeit und der vollen Liebe wirksam wird, dient das Leben und Leiden Christi zur Sühnung

der Sünde und zur Versöhnung der Menschheit mit Gott. Da also Christus als Haupt der Menschheit dieselbe vertritt, so ist er fähig zu derjenigen stellvertretenden Genugthuung, welche durch das factisch geltende Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit erfordert wird. Durch seine active Gerechtigkeit also stellt er die von ihm vertretene Menschheit als wohlgefällig vor Gott dar; in seinem Leiden hat er als Stellvertreter die Folgen des Fluches Gottes getragen, bis zu den Schrecken des göttlichen Zornes, auf deren Empfindung sich sein Mitgefühl erstreckte. Indem aber sein Leiden nicht außerhalb seines activen Gehorsams stattfand, so hat er nicht blos materiell die Strafe der sündigen Welt gebüßt, sondern als der Unschuldige die Sünde der Welt gesühnt. Hiedurch wird nun der Rechtsproceß der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit außer Wirksamkeit gesetzt, und diese zugleich aus der Macht des Satans erlöst. Denn das Gesetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung sich haltend, gegen die sündige Menschheit ihr Strafrecht übte, hat sein Recht verwirkt, indem es über den Unschuldigen unverdiente Strafe verhängte; das Verdienst seines Gehorsams begründet also seine Rechtfertigung vor dem Gesetze, welche in seiner Auferweckung liegt, und begründet die Exemtion der zu dem Haupte gehörenden Menschheit von jener göttlichen Rechtsordnung der bloßen Achtung. Da ferner der Satan in dem Gebiete der göttlichen Zornoffenbarung ein von Gott ihm zugestandenes Machtrecht über die Sünder ausübte, so ist auch dieses mit der Geltung des göttlichen Strafrechtes weggefallen. Diese Gedankenreihe aber, in welcher die active und passive Genugthuung Christi aus dem juridischen Gesichtspunkt erklärt worden ist, erschöpft nicht die Wahrheit; sie hat „für den Glauben und die Wissenschaft nur relative Berechtigung." Wenn man hiebei stehen bliebe, so „würde man ein bloßes Uebergangsstadium zum Ziele selbst machen und an der bloßen Form und Erscheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, statt aus dessen eigentlichem Wesen die Sühnung der Sünde zu verstehen." Es ergiebt sich demgemäß „die Aufgabe, diesen Rechtsproceß vielmehr unmittelbar aus der Liebe selbst, im Unterschied von ihrer Vorstufe der Achtung zu entwickeln, da sie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet." Unter diesem Gesichtspunkt muß das Leiden Christi als Opfer begriffen werden. Das Opfer ist seiner Idee nach die freiwillige Leistung der Selbstver-

leugnung an Gott, welche durch das Gefühl der Sünde und der Strafwürdigkeit bedingt ist und deshalb die Anknüpfung der durch die Sünde verlorenen persönlichen Gemeinschaft mit Gott erstrebt. Sofern aber das Opfer zugleich die juridische Bedeutung der Genugthuung für die Sünde einschließt, vollzieht es sich durch die Hingebung in den Tod. Diese Merkmale treffen auf Christi Leiden und Tod insofern zu, als er dasselbe um Gottes willen freiwillig und zugleich im Mitgefühl für die Sünderwelt, als ihr Haupt übernahm. Indem er also in sich die ganze Menschheit zum Opfer gemacht hat, ist nicht nur die Anknüpfung der Liebesgemeinschaft mit Gott realisirt, sondern principaliter die Liebesgemeinschaft Gottes mit den Menschen wirksam geworden; derselbe Act also, welcher die Versöhnung der Menschen mit Gott begründet, vollzieht auch die Versöhnung Gottes mit uns. Die Auferweckung endlich, welche die Rechtfertigung Christi vor dem Gesetz bildet, ist zugleich die Bedingung, unter der er als fürbittender Hoherpriester wirksam wird, die Versöhnung den Menschen anzueignen, durch welche das Reich Gottes realisirt wird.

Diese Auseinandersetzung ist so künstlich überlegt und geordnet, daß sie alle Anerkennung verdient, wenn es wirklich darauf ankommen sollte, die Lehre unter möglichst vielen Begriffen darzustellen. Indessen wenn die Gedankenreihen der Apostel dieses Vorurtheil zu begünstigen scheinen, indem sie an einer Mehrheit von Gesichtspunkten verlaufen, so wird es doch in der wissenschaftlichen Erkenntniß darauf ankommen, die Vielheit der Beziehungen, in welche die Versöhnung durch Christus zunächst gestellt worden ist, auf die möglichst erreichbare Einheit und Einfachheit zurückzuführen. Die Vorfrage dazu aber ist die, ob gewisse gangbare Vorstellungen von der Versöhnung durch Christus mit der Ansicht Christi und der Apostel wirklich übereinstimmen.

Register.

Abälard, 18. 48. 57. 84. 528. 544.
Abendmahl, 5. 610.
Agricola, Johann, 201.
Ambrosius, 15. 56. 116.
Amesius, 294. 351.
Amsdorf, 196.
Anselmus, 18. 33. 51. 81. 87. 116. 634.
Antonius von Padua, 119.
Apologie der Augsb. Conf., 184. 258. 347.
Arminianer, 268. 340. 395.
Arndt, Johann, 120. 352. 357.
Arnold, Gottfried, 372.
Artikel, Schwabacher u. Torgauer, 258.
Asketiker, lutherische, 352.
Athanasius, 8. 17. 19. 38. 47. 51. 54. 63. 86. 218. 506. 634.
Aufklärung, 366. 371. 416. 459. 576. 589.
Augsburgische Confession, 183. 258. 347. 589.
Augustinus, 16. 38. 43. 48. 56. 84. 86. 117. 504. 593.

Baier, 292.
Baur, F. Chr., 21. 59. 336. 340. 395. 426. 560. 587.
Beck, 627. 647.
Bengel, Albrecht, 606.
Bernhard von Clairvaux, 18. 52. 67. 87. 89. 106. 109. 356. 588. 598.
Biedermann, 585.
Biel, Gabriel, 85. 102.
Böhme, Jakob, 319. 566. 579. 610.
Böses, radicales, 448. 480.
Brenz, Johann, 194. 209. 253. 313
Buße, 162. 171. 199. 213.
Bußkampf, 361. 597.
Bußsacrament, 159. 172.

Calvin, 150. 185. 203. 210. 227. 254. 293. 350.
Canz, J. G., 382.
Christi Aemter, 291. 309. 609. 614. 625.
— Auferweckung, 10. 293.
— Beruf, 524. 543. 617. 648.
— Erhöhung, 291. 309. 609. 614. 625.
— Erniedrigung, 288. 309.
Christi Genugthuung, 36. 63. 171. 222. 225. 265. 272. 282. 325. 381. 524. 611.
— Gottheit, 4. 43. 47. 56. 274. 286. 316. 390.
— Höllenfahrt, 293. 626.
— thuender Gehorsam, 231. 234. 248. 265. 271. 388. 523.
— Tod als Lösegeld, 11. 16.
— — — Opfer, 11. 56. 381. 410.
— — — Strafe, 10. 15. 47. 57. 63. 85. 265. 408. 524. 597. 623. 648.
— — — Strafexempel, 339. 408. 414. 421. 471. 605. 638. 641.
— — — Symbol, 468. 481. 581.
— Verdienst, 45. 56. 70. 77. 137. 225. 283. 290. 328. 343. 640. 648.
— Vorbild, 37.
Christus, Haupt der Gemeinde, 47. 67. 82. 86. 96. 128. 171. 205. 275. 301. 307. 335. 621. 626. 627. 639. 647.
— Lehrer u. Gesetzgeber, 4. 11. 86. 324.
— Urbild der Menschheit, 451. 462.
Clemens von Alexandrien, 5.
Clichtoveus, 137.
Coccejus, 607.
Collenbusch, 611.
Concordienformel, 24. 197. 248. 272. 283. 293.
Crell, Johann, 330. 339.
Cruciger, Caspar, 196.
Cyrill von Alexandrien, 14. 19.

Daub, 568.
Deismus, 365.
Dionysius Areopagita, 61.
Dippel, 363. 372. 379. 406.
Dogmengeschichte, 3. 60.
Dorner, 27. 484.
Duns Scotus, 61. 64. 73. 96. 228. 320. 400. 423.

Ebenbild Gottes, 238.
Eberhard, 403.
Erbsünde, 87. 436. 448. 501.
Erlösung, 4. 238. 493. 510.

Digitized by Google

Erneſti, 521.
Erwählung, 49. 82. 306.
Eſchatologie, 606.
Euſebius von Cäſarea, 15.

Feuerbach, 59.
Fichte, J. G., 567.
Flacius, 129. 196. 240. 253. 262.
Franciscus von Aſſiſi, 118.
Franciscaner Obſervanten, 134.
— Spiritualen, 315.
Francke, A. H., 361. 371.

Gemeinſchaft, religiöſe und ſittliche, 488. 511. 519. 548.
Genugthuung, 34. 40. 66. 569.
Gerhard, Johann, 266. 351. 354. 386.
Gerſon, 85.
Geſetz, evangeliſches, 134.
Geſetz Gottes, 218. 231. 250. 265. 272. 391. 523.
Geſetz und Evangelium, 188. 213. 251.
Glaube, 157. 164. 170. 199.
Gnade, 88. 94. 109. 131. 139. 594.
Goch, Johann von, 132.
Göſchel, 635.
Gottes Ehre, 34.
— Gerechtigkeit, 35, 53. 221. 265. 302. 331.
Gottesidee, 59. 83. 219. 230. 268. 274. 306. 320. 324. 330. 336. 341. 396. 417. 439. 535.
Gottes Liebe, 47. 48. 222. 380. 396. 647.
— Menſchwerdung, 8. 564. 583. 591.
— Zorn, 222. 380. 610. 612. 620. 624.
Gregor von Nazianz, 17.
Gregor von Nyſſa, 12. 86. 634.
Grotius, 336.
Gruner 444.
Gut, höchſtes, 439. 490.

Hadrian von Utrecht, 137.
Hegel, 577.
Heilsordnung, 292.
Hengſtenberg, 632. 644.
Hilarius, 15. 39. 56.
Hippolytus, 7.
Hofmann, 614. 641. 647.
Hugo von St. Victor, 57.
Hus, 133. 134.
Hymnen, Ambroſianiſche, 136.

Johannes von Damascus, 19.
Irenäus, 6.
Jung-Stilling, 597. 600.
Iustificatio als Gerechtmachung, 88. 99. 106. 125. 130. 139. 143. 187. 630.
Iustificatio passiva et activa, 297. 309.
—, iudicium sec. veritatem 297.
Juſtinus der Märtyrer, 4.

Kahnis, 649.
Kant, 429. 488. 575.
Kirche, gleich Gemeinde der Gläubigen, 3. 47. 67. 82. 86. 159. 175. 186. 206. 216. 252. 255. 309. 367. 519. 621.
— altkatholiſche, 8.
— griechiſche, 3.
— lutheriſche u. reformirte, 262. 369.
— römiſcher und evangeliſcher Begriff, 202. 257. 312.
— ſocinianiſcher Begriff, 321.
Klaiber, 545.
Kliefoth, 540.
Krüdener, 559.

Lavater, 513. 600.
Leibnitz, 373. 394.
Limborch, 342. 639.
Löffler, 408.
Luther, 117. 120. 128. 153. 218. 231. 259. 277. 311. 377. 391. 643.

Major, Georg, 196.
Meisner, Balthaſar, 209.
Melanchthon, 107. 138. 150. 175. 222. 242. 259. 262. 271. 348. 647.
Menken, Gottfried, 612.
Mennoniten, 317.
Meßkanon, 136.
Methodismus, 589.
Meyer, J. F. von, 599. 623. 645.
Michaelis, J. D., 420.
Ministerium verbi, 311.
Moller, Martin, 209. 357.
Myſtik, 119. 356. 371. 596.

Naturalismus, 363.
Nicolai, Philipp, 357.
Nikolaos Kabaſilas, 20.
Nikolaos von Methone, 20.
Nitzſch, C. J., 547.
Nominaliſten, 102.

Occam, 102.
Ochino, 320.
Oetinger, 608.
Offenbarung, 452. 460. 479.
Origenes, 6.
Oſiander, Andreas, 193. 235.
Oſiander, Lukas, 209.

Digitized by Google

Pelagius, 85.
Petrus Lombardus, 18. 55. 84.
Petrus Mogilas, 20.
Philippi, 618. 626. 641.
Pietismus, 359. 370. 588. 610. 626. 630.
Piscator, Johann, 271. 389.
Prädestination, doppelte, 220. 268. 277. 307.
Prätorius, Stephan, 352.

Quäker, 317.
Quietismus, 128. 359.

Rechtfertigung, 2. 20. 107. 114. 120. 141. 153. 164. 181. 198. 238. 279. 359. 415. 532. 593.
Reformation, 25. 32. 63. 607.
— im Mittelalter, 129. 133.
— Principien der, 27.
Reich Gottes, 445. 455. 480. 498. 574.
Reich, römisches, 145.
Religion, 443.
Rothe, 551.
Rückert, 553.

Sartorius, Ernst, 638.
Savonarola, 132. 134. 166.
Schelling, 563.
Schenkel, 648.
Schleiermacher, 24. 28. 263. 290. 484. 539. 560. 602. 634. 640.
Schneckenburger, 59. 207. 212. 263. 278. 297.
Schoeberlein, 650.
Schuld der Sünde, 38. 115. 324. 333. 398. 407. 409. 429. 436. 466. 502. 515. 614. 639.
Schweizer, Alexander, 59. 555. 633.
Schwenkfeld, 318.
Scotus Erigena, 22. 567. 576.
Scriver, Johann, 353.
Semler, 414.
Sittengesetz, 432.
Socinus, Faustus, 323. 528. 603.
— Laelius, 228.
Socinianer, 256. 263. 320. 386. 395.
Spangenberg, 596.
Spener, 120. 360. 370. 643.
Stahl, 177.
Staupitz, 124.
Steinbart, 405.
Steudel, 542.
Stier, 603.
Storr, 426.
Strafe, Begriff der, 380. 398. 437. 506. 515. 636.
Strauß, D. Fr., 485. 540. 567. 583.
Strigel, 240.
Sünde, Begriff der, 65. 74. 374. 423. 497. 536.
Sündenvergebung, 93. 99. 105. 279. 325. 408. 470. 535.

Taufe, 87.
Tauler, 119.
Teufel, 17. 49. 52. 56. 224.
Theologie, griechische, 38. 42. 55. 86. 117. 600. 606.
— lateinische im Mittelalter, 25. 31. 43. 55. 83. 87. 117.
— lutherische, 276. 292. 303. 305. 351. 407.
— reformirte, 268. 274. 294. 305. 648.
— systematische, 1. 486. 614.
Tholuck, 598. 602.
Thomas von Aquinum, 19. 58. 61. 64. 74. 78. 81. 87. 89. 99.
Thomasius, Christian, 366.
— Gottfried, 248. 641.
Tieftrunk, 461.
Töllner, 388.

Unio mystica, 121. 207.
Unsterblichkeit, 4. 47. 86. 439.

Verdienst, 45. 71. 74. 89. 90. 94. 112. 286.
Versöhnung, 2. 31. 265. 447. 462. 481. 515. 621.
Vollendung, 4.
Vollkommenheit, christliche, 184. 384.
Vorsehungsglaube, 183. 348. 374. 386.

Weigel, Valentin, 319.
Werke, gute, 164. 177. 195. 262.
Wesel, Johann von, 132.
Wessel, Johann, 85. 129.
Wiederbringung, 378. 379.
Wiedergeburt, 153. 204. 292. 303. 531.
Wiedertäufer, 315.
Wiklif, Johann, 132. 134.
Willensfreiheit, 88. 308. 434.
Witsius, Hermann, 350.
Witzel, Georg, 135.
Wolf, Christian, 383.

Zinzendorf, 358. 588.
Zwingli, 165. 185. 191. 224. 308. 349.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

Notes Book